Jahresbericht

über das

Realgymnasium zu Magdeburg

für das

Schuljahr von Ostern 1889 bis Ostern 1890.

Wissenschaftliche Abhandlung:

Ist Plato's Kriton auch in philosophischer Hinsicht ein wichtiger Dialog.

Von

Karl Mewes, ordentlichem wissenschaftlichen Lehrer.

Magdeburg.
Druck von E. Baensch jun.
1890.

1890. Progr.-Nr. 258.

Ist Platons Kriton auch in philosophischer Hinsicht ein wichtiger Dialog?

Der Gesichtspunkt, von welchem aus die Frage „Ist Platons Kriton auch in philosophischer Hinsicht ein wichtiger Dialog?" beantwortet wird, gestaltet sich, je nachdem der Ton auf die Worte in philosophischer Hinsicht oder auf auch gelegt wird, wesentlich verschieden. Im ersten Falle nämlich wird die philosophische Wichtigkeit des Kriton der Wichtigkeit desselben Dialogs in anderer Hinsicht, im letzten der philosophischen Wichtigkeit der andern platonischen Dialoge entgegengesetzt. Die Wichtigkeit des Dialoges Kriton in philosophischer Hinsicht also wird erst dann vollständig erfasst werden können, wenn beide Gesichtspunkte hinreichend berücksichtigt werden.

Die platonischen Dialoge nun sind, jeder für sich, nach den verschiedensten Seiten hin von Wichtigkeit. Nicht nur der Historiker vermag aus ihnen eine reiche Fülle des gediegensten Stoffes in Bezug auf Kultur, Politik, Staatsverhältnisse und dergl. mehr zu entnehmen, auch der Philologe kann sich der meisterhaften platonischen Diktion erfreuen und ein fast unerschöpfliches Material, das für ihn aus denselben fliesst, für seine Zwecke verwerten. Sie haben eine hohe Geltung für Wissenschaft und Kunst, für Erziehung und Geschmacksbildung u. s. w. Dies alles näher jedoch auszuführen, würde vom Wege ablenken und hiesse Eulen nach Athen tragen. Aber die Bedeutung derselben in allen diesen Beziehungen wird bei weitem überragt von ihrer Wichtigkeit in philosophischer Hinsicht. Die philosophische Wichtigkeit ist das A und O, der Kardinalpunkt, um welchen sich in ihnen alles dreht.

Es ist sodann ein Umstand von der höchsten Bedeutung, dass Platon gewöhnlich in seinen Dialogen nicht, wie man erwarten könnte, eine einzige Aufgabe zu lösen sucht, sondern dass er oft verschiedene, verschiedenen Gebieten der Philosophie angehörende und sogar ausserhalb der Philosophie liegende Aufgaben mit unübertrefflicher Meisterschaft so eng in einander verschlingt [1]), dass das Ganze wie aus einem Gusse dasteht, ein Umstand, der es höchst schwierig macht und bisweilen wohl gar zweifelhaft lassen kann, was als die Hauptaufgabe des Dialogs und was als Nebenzweck anzusehen sei.

Wie aber jeder einzelne Dialog nach verschiedenen Seiten hin von grösserer oder geringerer Wichtigkeit ist, so ist ferner auch die Wichtigkeit der einzelnen Dialoge, wenn man sie gegeneinander hält, wiederum sehr verschieden. In der Reihe der uns aus dem Altertume überlieferten Schriften unter dem Namen Platons — es sind deren 44 in 64 Büchern [2]) — befinden sich Werke grössern und geringern Umfangs, von dem gewaltigen Umfange des Staats und der Gesetze an absteigend bis zu dem nur wenige Kapitel

---

[1]) Schleiermacher: „Platons Werke", Berlin 1804. Erster Teil, Band I, Einleitung S. 9 und Band 2, S. 182.

[2]) K. Fr. Hermann: „Geschichte und System der platonischen Philosophie". Heidelberg 1839.

enthaltenden Kriton und Jon. Es ist wohl von vornherein anzunehmen, dass im allgemeinen diese kleineren Dialoge an Wichtigkeit gegen jene grössern zurückstehen werden. Wie aber in einem unscheinbaren Körper gar oft ein grosser Geist ist, so kann auch sehr wohl der Inhalt selbst eines kleinen Dialogs sehr wichtig und bedeutungsvoll sein (der umgekehrte Fall, welcher ebenfalls sehr häufig vorkommt, findet auf die platonischen Dialoge keine Anwendung), und wie sehr häufig der Fall eintritt bei der mehr auf das Äussere gerichteten Urteilsweise der Menschen, dass das Kleine, selbst wenn es eine hohe Wichtigkeit in sich trägt, verkannt wird, so ist auch sehr leicht die Gefahr vorhanden, den Grad der Wichtigkeit, welchen ein kleiner Dialog in sich trägt, zu gering zu fassen. Von jenen uns erhaltenen Dialogen nun sind schon im Altertum mehrere mit Recht für unecht und des göttlichen Platon für unwürdig erklärt worden. Eine grössere Bedeutung aber gewinnt diese Frage über die Wichtigkeit und Echtheit der einzelnen Dialoge bei dem Versuche, die Genesis und den Zusammenhang der platonischen Dialoge nachzuweisen. Dies ist in der neuern Zeit geschehen, und den Anfang damit gemacht zu haben gebührt Tennemann [1]), wenngleich sein Verfahren durch den Standpunkt, von welchem er ausging, als nicht zulänglich scheitern musste. Epoche machend aber für die Anordnung der platonischen Schriften, für ihre Genesis und ihren Zusammenhang waren die Bemühungen Schleiermachers [2]). Nach ihm sind auf diesem weiten und noch lange nicht abgeschlossenen Gebiete noch viele und bedeutende Kräfte thätig gewesen. Alle aber kamen zu mehr oder weniger verschiedenen Resultaten. Je nachdem sie nämlich den Standpunkt Platons höher oder tiefer fassten, je nachdem legten sie auch einen verschiedenen Massstab an bei der Beurteilung der Dialoge, so dass von diesen über eine grössere, von jenen über eine geringere Anzahl von Dialogen das Verdammungsurteil in Bezug auf ihre Echtheit ausgesprochen wurde [3]). Bei der Schwierigkeit aber, die mannigfachen, eng in einander verschlungenen Aufgaben eines Dialogs ihrem wahren Gehalte nach zu sondern, sie in ihrer ganzen Wahrheit zu erfassen und so dem Dialog den ihm zukommenden Platz zu sichern, ist es gekommen, dass vieles Wichtige verkannt und übersehen worden ist. Dieses ist auch dem zwar dem Umfange nach sehr beschränkten, aber nichtsdestoweniger sehr bedeutungsvollen platonischen Dialoge Kriton widerfahren. Es ist daher die Frage „Ist Platons Kriton auch in philosophischer Hinsicht ein wichtiger Dialog?" von weitgehender Bedeutung nicht nur für das Verständnis des Dialoges selbst, sondern auch in Bezug auf sein Verhältnis zu den andern platonischen Dialogen und auf die Entwickelung seines Verfassers.

I.

Betrachten wir nun zuerst die Urteile der neuern Kritiker über die Wichtigkeit des Kriton in philosophischer Hinsicht.

Schleiermacher in seiner Einleitung zum Kriton [4]) spricht demselben fast alle philosophische Bedeutung ab. Er sagt, obgleich er kurz zuvor, in der Einleitung der Verteidigungsrede Seite 182, in Vergleich mit dieser dem Kriton ein seine Wichtigkeit doch einigermassen anerkennendes Zeugnis gezollt hat in den Worten: „Wir werden auch bald ein bedeutendes, in seine wissenschaftlichen Bemühungen doch auch einigermassen verflochtenes Werk kennen lernen, bei dem es ein deutlich hervorstechender Nebenzweck ist, auch des Sokrates Betragen als Athener und seine Bürgertugend ins Licht zu setzen", in der Einleitung zum Kriton Seite 233 folg.: „Auch hier (wie in der Verteidigungsrede)

[1]) Tennemann: „System der platonischen Philosophie." 4 Bände. Leipzig 1792—95.
[2]) Schleiermacher: „Platons Werke". Berlin 1804—1828. 6 Bände.
[3]) J. Socher: „Über Platons Schriften". München 1820. Seite 456 folg.
[4]) Anhang zur ersten Abteilung der Werke des Platon, S. 233—236.

fehlt es ebenso gänzlich an einem philosopsischen Zweck, und wiewohl die unmittelbare Veranlassung zu den wichtigsten Untersuchungen einlud über Recht, Gesetz und Vertrag, und die gewiss den Platon zu jeder Zeit beschäftigten: so sind doch hier diese Umstände so ganz lediglich in Beziehung auf den vorliegenden Fall abgehandelt, dass man wohl sieht, von diesem sind die Unterreduer, wenn das Gespräch wirklich gehalten worden, ausschliessend erfüllt gewesen; und wenn es eine völlig freie Arbeit des Platon sein sollte, dass ihr dann ganz vollkommen der Charakter einer Gelegenheitsschrift zukommen müsste. Auch wird ja ausdrücklich darin vom Philosophieren abstrahiert, indem die eigentümlichen Grundsätze ohne alle Erörterung nur hingestellt werden als eingestanden und zwar in Beziehung auf alte, aber keineswegs solche Gespräche, die in andern Schriften des Platon zu suchen waren, welches Verfahren in den Werken des Platon, die eine philosophische Bedeutung haben, ganz unerhört ist" u. s. w.

Noch schlimmer als der scharfe Dialektiker Schleiermacher, dessen philosophische Bedeutung nur zu häufig der theologischen gegenüber übersehen zu werden scheint, der doch wenigstens unserm kleinen Schriftchen Kriton die Autorschaft Platons sichert, verfährt Ast in seiner Schrift [1]). Derselbe findet nicht nur bei seiner hohen Meinung, die er von der Individualität des genialischen Denkers hegt und die ihn dazu bringt, eine Menge platonischer Werke als zweifelhaft und unecht zu erklären, im Kriton den idealisierten Sokrates, wie in den andern Gesprächen, nicht wieder, sondern er vermisst auch den platonischen Geist in demselben: „Denn es ist", sagt er und das mit Recht, aber nicht, wie er meint, als Beweis gegen die Bedeutung und Echtheit des Kriton, sondern erst recht auf ihn anwendbar, „das Eigentümliche des Platon, was wir als allgemeinen Grundsatz anerkennen müssen, dass er an das Faktische (den wirklichen Sokrates) das Idealische anknüpft und sich des Historischen nur als des äussern Stoffs oder Grundlage bedient, um auf ihr seinen uranischen Musentempel aufzubauen". Ausserdem ist dem Ast weder die Rede noch die Abhandlung des Sokrates gross und denkwürdig. Das Resultat der Unterredung scheint ihm vielmehr von der Art, dass es sich nicht der Mühe lohnte, sie aufzuzeichnen. Einen so dürftigen und leeren Stoff ferner, sagt er, hätte Platon ohne alle philosophische Ausbildung nicht behandeln können u. s. w. Das Resultat aller dieser und weitern aufgefundenen Mängel ist ihm die Unechtheit des Dialogs.

Nach dieser völligen Verkennung und Leugnung des philosophischen Gehaltes im Kriton ist nun nach Ast eine Reaktion eingetreten und die philosophische Wichtigkeit dieses Dialoges zur Anerkennung gebracht worden.

So hat zuerst Bremi [2]) in einem speziell gegen die Unechterklärung durch Ast gerichteten Aufsatze die Unhaltbarkeit jener Ansichten und die Wichtigkeit der im Kriton befindlichen Sätze und Gedanken in der Kürze darzulegen gesucht.

Gegen Schleiermacher und Ast zugleich polemisiert der oft hyperkritische, den Kriton für eine Apologie der sokratischen Freunde erklärende Socher [3]).

Alsdann folgt das sowohl auf die sprachlich-formale Seite als auch auf den Inhalt des Gespräches kurz eingehende Urteil Stallbaums in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Kriton [4]). Er sagt daselbst: „Fuit autem haud dubie in hoc libro scribendo duplex Platonis consilium, alterum secundarium, ut viro bono iustitiam in omni vitae genere servandam et legibus publicis numquam non obedientiam praestandam esse Socratis exemplo doceret, alterum primarium, ut Socratem a crimine illo, quo mores iuvenum

---

[1]) „Platons Leben und Schriften". Leipzig 1816, S. 492—495.

[2]) Joh. Heinr. Bremi: „Philologische Beiträge aus der Schweiz". Herausgegeben von Bremi und Ludwig Döderlein. Band I (Zürich 1819), S. 131—142: „Platons Kriton, ein echter Dialog des Platon".

[3]) Joseph Socher: „Über Platons Schriften". München 1820, S. 64—68.

[4]) God. Stallbaum: „Platonis dialogos selectos rec." etc. Gothae et Erfordiae 1827. Vol. I. sect. I. pag. 99—100.

Atheniensium corrupisse accusabatur, defenderet ac liberaret"; und weiter unten: „Etsi enim sublimiorem illam philosophandi rationem, quam alias in Platone admiramur, hic frustra quaeri lubenter largiamur, tamen iidem contendimus, nihil in hoc libro reperiri, quod philosophi vel ingenio vel doctrina vel moribus ulla ratione indignum sit, multa autem in eo splendere ac nitere, unde eum, si Platonis nomen non prae se ferret, ab illo scriptum esse suspicari liceret.

Ferner Aug. Arnold [1]), welcher besonders die zwischen dem platonischen Vertrage und dem contrat social, dem Gesellschaftsvertrage der Neuzeit, hervortretenden Unterschiede erörtert.

Von der grössten Bedeutung aber nicht nur für die Anordnung der platonischen Dialoge, sondern auch für die richtige Beurteilung ihres Inhalts und dessen Werts, besonders in Beziehung auf die philosophische Entwickelung Platons, sind erstens das Werk K. Fr. Hermanns [2]), in welchem derselbe auch die philosophische Bedeutung unseres Kriton beleuchtet, und Steinharts [3]) Einleitungen zu der Übersetzung der platonischen Dialoge von H. Müller, in denen er in eingehenderer Weise sich über den tiefern philosophischen Gehalt des Kriton ausbreitet.

Des letztern Ansicht folgt, wenn auch in aller Kürze über diese Frage urteilend, Susemihl [4]).

Fragen wir nun, wie es habe geschehen können, dass so wegwerfende Urteile über die Wichtigkeit des Dialogs in philosophischer Hinsicht gefällt worden sind — unter Wichtigkeit des Kriton in philosophischer Hinsicht aber verstehe ich die Wichtigkeit aller derjenigen im Kriton niedergelegten Gedanken und Momente, welche entweder dem Gebiete der Philosophie selbst angehören oder, wenn dies nicht der Fall ist, doch von hervorragender Bedeutung für dieselbe sind —: so scheinen mir die Gründe dafür in der mit dem sehr beschränkten Umfange unsers Dialoges, welcher verschiedenen Vermutungen Spielraum gewähren kann, eng verbundenen Eigentümlichkeit seiner ganzen Komposition und Aufgaben zu liegen. Fassen wir diese Punkte etwas näher ins Auge.

Was die Komposition, die Form und Anlage der platonischen Dialoge betrifft, so ist dieselbe durchaus nicht gleichgiltig für die Wichtigkeit des philosophischen Gehalts. Derselbe offenbart sich nämlich in den philosophisch wichtigen Dialogen besonders in längern dialektischen Erörterungen, welche im Kriton zwar nicht ganz fehlen, aber doch nur auf einen einzelnen ethischen Satz beschränkt sind. Überhaupt zeigt der ganze Dialog in dieser Hinsicht eine grosse Ähnlichkeit mit den andern kleineren Jugendschriften Platons. Die Unterredung ist nur auf zwei Personen beschränkt; Ton und Sprache ist populär und durchsichtig [5]); der ganze Bau, zweiteilig und streng symmetrisch, lässt sehr wohl, wie der Euthydemos, der Menon und andere platonische Gespräche, in seinen Unterabteilungen eine Vergleichung mit der Gliederung der griechischen Tragödie zu [6]); kurz, es herrscht in diesem Gespräche, wie im Haushalte der griechischen Tragiker, eine bewunderungswürdige Ökonomie. Die Behauptungen Schleiermachers aber, dass ausdrücklich im Kriton vom Philosophieren abstrahiert werde, dass die Beziehung auf alte, wohl nicht, wie er meint, platonische, sondern sokratische Gespräche ein Grund für die philosophische Be-

---

[1]) Aug. Arnold: „Platons Werke einzeln erklärt und in ihrem Zusammenhange dargestellt". Berlin, Posen, Bromberg 1835. Erstes Heft, S. 88—104.

[2]) K. Fr. Hermann: „Geschichte u. System der platonischen Philosophie". Heidelberg 1839. S. 473.

[3]) „Platons sämtliche Werke. Übersetzt von Hieronymus Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart." Band 2. Leipzig 1851. „Kriton oder Sokrates im Gefängnis", Einleitung: S. 291—302.

[4]) Franz Susemihl in seiner Schrift: „Die genetische Entwickelung der platonischen Philosophie, einleitend dargestellt". Leipzig 1855. Teil I, S. 90 folg.

[5]) S. Stallbaums Praefat. ad Critonem pag. 100.

[6]) Cf. „Platons Verteidigungsrede des Sokrates und Kriton", für den Schulgebrauch erklärt von Chr. Cron. Leipzig 1872[3]. Einleitung, S. 40 folg.

deutungslosigkeit desselben sei und dass es im Kriton gänzlich an einem philosophischen Zwecke fehle, möchte bei näherer Betrachtung doch wohl nicht als wahr erscheinen.

Das führt uns auf die im Kriton verfolgten Aufgaben. Der Dialog gehört durchaus nicht zu den philosophisch reinen. Vielmehr ziehen sich von Anfang bis zu Ende durch den ganzen Dialog besonders zwei Aufgaben hindurch, welche in demselben ihre Lösung finden, aber nicht dem Gebiete der Philosophie angehören; eine untergeordnetere, welche es mit der Apologie der Freunde des Sokrates zu thun hat, und eine wichtigere, welche die vielfach geschwärzte und in den Staub gezogene, in der eigentlichen platonischen Verteidigungsrede dem Anscheine nach durch gewisse Erörterungen eher widerlegte als bekräftigte Bürgertugend des Sokrates ins glänzendste Licht stellt. Die erste derselben findet besonders in dem ersten Teile, die zweite in dem zweiten, dem Haupttheile des Gespräches, ihre Berücksichtigung. Das aber bekundet vor allem die hohe geniale Meisterschaft des Platon, und darin besteht in hohem Grade die philosophische Bedeutsamkeit unsers Dialogs, dass er dem concreten Falle eine allgemeine, für alle Zeiten gültige, philosophische Bedeutsamkeit unterzulegen weiss. Sokrates, dieser edle und weise Verkündiger der Tugend, dieser tapfere und unermüdliche Held, dieser arme und oft verspottete Mann, befindet sich, durch die Tücke listiger Gegner zum Tode verurteilt, an seinem Lebensabend in düsterm Gewahrsam. Doch hat er sich edle Freunde auf dieser Erde erworben. Einer derselben, der bejahrte Kriton, kommt in tiefer Nacht zu ihm in das Gefängnis, um ihn zur Flucht zu bewegen und ihn so für sich und seine Freunde zu erhalten. Edle Menschlichkeit hat ihn geleitet. Aber in heitrer, ungetrübter Seelenruhe lehnt Sokrates selbst im Angesichte des Todes todesmutig jeden Fluchtversuch ab. Er, der im Leben nie gezagt, der stets des Vaterlandes Ruf und Gesetze zu erfüllen bestrebt gewesen, er will auch, eine tragische und prophetische Natur zugleich, im Angesichte des Todes weder seiner Lehre und seiner Überzeugungsgewissheit noch der Mahnung der vaterländischen Gesetze untreu werden. Diesen hehren, das Gemüt tief ergreifenden Moment hat sein treuer Schüler Platon, mag nun wirklich ein solches Gespräch stattgefunden haben oder nicht, erfasst, nicht nur um die verkannte Bürgertugend seines edlen Lehrers zu rechtfertigen und zu verteidigen, sondern auch um andern ein leuchtendes Ideal bürgerlicher Tugend vor Augen zu stellen, um das Verhältnis des Staatsbürgers zum Staate und zu den Gesetzen des Staates aufzuzeigen und so, wie in andern Dialogen, auch hier die persönliche Beziehung auf einen allgemeinern und tiefern philosophischen Zweck zurückzuführen. [1])

II.

Nach diesen allgemeinern Erörterungen gehen wir zu den einzelnen, für die Wichtigkeit des Kriton in philosophischer Hinsicht am meisten zeugenden Momenten und Gedanken im Dialoge selbst über, um dieselben alsdann in dem Lichte der sokratischen und platonischen Philosophie zu betrachten.

Von hier einschlagenden, für die Exegese unsers Gespräches wichtigen Hilfsmitteln sind besonders die Arbeiten Nüszlins [2]) und Stiers [3]) zu erwähnen.

Was aber die hier zu treffende Reihenfolge jener Momente und Gedanken betrifft, so werde ich mich eng an die im Kriton gegebene anschliessen, nicht nur weil ich meine, dass so auch zugleich die unserm Gespräche von Schleiermacher und Ast gemachten Vor-

---

[1]) Cf. Franz Susemihl: „Die genetische Entwickelung der platonischen Philosophie u. s. w“. Teil I, pag. 90 sq.

[2]) Fr. Aug. Nüszlin: „Der platonische Kriton übersetzt und erläutert“. Zweite verbesserte und mit einem Nachtrage vermehrte Auflage. Mannheim 1857.

[3]) Hermann Stier: „Erläuterungen, Betrachtungen und Parallelen zu Platons Kriton“. Mühlhausen 1874. Schulprogramm.

würfe des oft lose geknüpften, unnütz unterbrochenen und nachlässig wieder angeknüpften Zusammenhangs, der Verworrenheit u. s. w. werden zurückgewiesen, sondern auch weil ich glaube, dass alsdann leichter ein richtigeres Verständnis der einzelnen Momente und Gedanken und ihrer philosophischen Bedeutsamkeit selbst wird erzielt werden können.

A. Kapitel 1—2.

Die Philosophie als diejenige Wissenschaft, welche darauf ausgeht, die Wahrheit zu ergründen, das allen Erscheinungen zu Grunde liegende Allgemeine, Ewige, Wesentliche,[1]) dessen teilhaftig zu werden das Bestreben eines jeden Menschen sein soll, — ruft doch uns, ernstlich mahnend, der Dichter zu:

„Mensch, werde wesentlich! Denn wenn die Welt vergeht,
So fällt der Zufall fort, das Wesen nur besteht," —

beruht auf der den Menschen zum Menschen machenden Vernunft. Doch ist dieser Quell durch das in die Fesseln des Irdischen, des Natürlichen geschlagene Dasein des Menschen beschränkt, getrübt und unlauter. Der menschliche Geist, so sehr er sich auch bemüht, zu den lichten Höhen der ungetrübten Wahrheit sich emporzuschwingen, wird durch eine Menge ihn wie ein Bleigewicht belastender und hemmender, durch sein irdisches Dasein bedingter Leiden auf dem Wege dahin aufgehalten, Hemmnisse, von denen er sich daher möglichst zu befreien suchen muss, um zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen.

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, ist selbst die Einleitung unsers Gespräches, welche die ersten beiden Kapitel umfasst, nicht ohne philosophische Bedeutung. Sokrates, dieser edle Weise, erscheint in der Einkleidung des Dialogs als ein betagter Greis, welcher die Leiden und Freuden dieses Lebens hinter sich gelassen, welcher nicht mehr berührt wird von den Schwankungen des Gefühls, von den Irrungen und brausenden Wogen der Leidenschaften, die des Menschen Brust durchstürmen, sondern welcher ruhig und Gott ergeben das Auge von diesem bunten Erdenleben hinweg auf das ewige, unwandelbare Jenseit gerichtet hält. Er ist frei von aller Determination[2]) durch das Vergängliche und fähig zum Ergreifen der Wahrheit, welche er in einem langen Leben zu erjagen bemüht gewesen. Aus dem Munde eines solchen Mannes aber nimmt Rede und Lehre eine um so idealere Weihe und eine um so höhere Bedeutung an und fordert eine um so grössere Beherzigung und Würdigung.

Zu diesem im Gefängnisse am Abend seines Lebens sich befindenden Weisen kommt Kriton, um dem Freunde die traurige Botschaft von dem ihm baldigst bevorstehenden Tod zu bringen und ihn zur Flucht zu bewegen. Er findet denselben schlafend. Nach seinem Erwachen spricht er seine Bewunderung darüber aus, wie er, der schon in seinem ganzen Leben von ihm wegen seiner Seelenruhe glücklich gepriesene, doch selbst im Angesichte des Todes noch so ruhig und unbekümmert sein könne. Sokrates antwortet, sein Verhalten begründend:

„*Καὶ γὰρ ἄν, ὦ Κρίτων, πλημμελὲς εἴη ἀγανακτεῖν τηλικοῦτον ὄντα, εἰ δεῖ ἤδη τελευτᾶν*".

Er selbst, ein *ἀνὴρ τῇ ἀληθείᾳ μουσικός*, bezeichnet durch diese Anschauung die Stimmung der Seele als eine Harmonie, welche durch den Unwillen oder Missmut gestört wird. Die in der Seele ruhenden und im Geiste zum Bewusstsein kommenden Fähigkeiten bilden einen harmonischen Accord, welchen der mit Vernunft und der Fähigkeit, die *σωφροσύνη* in sich walten zu lassen, begabte Mensch stets rein zu erhalten bestrebt sein soll.

---

[1]) Cf. Joh. Eduard Erdmann: „Grundriss der Logik und Metaphysik. Für Vorlesungen". Vierte verbesserte Auflage. Halle 1864. § 249 folg.

[2]) Cf. Joh. Eduard Erdmann: „Grundriss der Psychologie. Für Vorlesungen". Vierte verbesserte Auflage. Leipzig 1862. § 127 folg.

Nachdem Kriton dem Freunde mit zarter Schonung offenbart, dass er am nächsten Tage werde sterben müssen, spricht Sokrates:

„Ἀλλ', ὦ Κρίτων, τύχη ἀγαθῆ. εἰ ταύτη τοῖς θεοῖς φίλον, ταύτη ἔστω."

Worte, in welchen sich seine grosse Gottergebenheit und sein freudiges Vertrauen auf ein besseres Jenseit ausdrückt. Dieses liegt auch dem Traum zu Grunde, welcher ihm offenbart, dass er erst am dritten Tage werde sterben müssen:

„ἤματί κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἵκοιο."

Der wahrhaft Weise sieht dem Tode in ruhiger Fassung entgegen, denn das Leben ist der Güter höchstes nicht und der Tod nur ein Heimgang zu einer reinern, höhern Existenz, in welcher alle Schwachheit abgethan sein wird. Aber nicht nur die Unsterblichkeit der Seele, welche Platon in dem herrlichen Phädon zu beweisen bestrebt ist, liegt jenen Worten zu Grunde, sondern auch deren Präexistenz. Wie Achill, wenn Poseidon die Fahrt begünstigt, am dritten Tage in seine eigentliche Heimat heimkehren wird, so wird auch Sokrates am dritten Tage in seine eigentliche Heimat, seine Seele an den Ort, wo sie früher gewesen ist, zu dem Sein bei Gott, heimkehren. Somit wird die Seele ihrem Ursprung, Wesen und Zweck nach als göttlichen Geschlechts bezeichnet, ähnlich wie dies Lukas thut (Act. Apost. 17, 28) mit den Worten Arats:

„Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν."

Wir sehen also, dass selbst die Einkleidung unsers Gespräches nicht alles philosophischen Gehaltes bar ist, da selbst die erhabensten religionsphilosophischen Fragen in derselben berührt werden.

B. Kapitel 3—5.

Im zweiten Teile des Dialogs, welcher die drei nächsten Kapitel umfasst, werden die Gründe vorgeführt, durch welche Kriton den Sokrates zur Flucht zu bewegen sucht. Auch dieser ist nicht ohne Bedeutung in philosophischer Hinsicht.

1. Die Philosophie, welche vor Sokrates wesentlich Naturphilosophie war, wurde durch diesen dahin erweitert, dass er für sie das Gebiet der Ehtik fruchtbar machte. Dieselbe hat seitdem bis auf unsere Tage als eine normative Wissenschaft[1]) stets in der Philosophie ihren Platz behauptet. Wie weit es aber Sokrates, ihr Gründer, in derselben gebracht hat, das zeigt uns vor allem unser Dialog. Kant in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten[2]) sagt, es sei bewundernswert, wie das praktische Beurteilungsvermögen vor dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande sogar viel voraushabe, und an einer andern Stelle[3]), dass der Mensch, als selbst mit so viel Neigungen afficiert, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend sei, sie in seinem Lebenswandel in concreto wirksam zu machen. Um so erstaunenswerter also tritt uns hier die Tugend des Sokrates entgegen, gegen welche die gemeine Tugend ihre stärksten Truppen zum Kampfe führt. Besonders wichtig aber für den Begriff der sokratischen Tugend ist es, dass sie, wie dies auch Spinoza thut, besonders die *ἐπιστήμη* betont, weil die reine Moralphilosophie, wie sie Kant lehrt, dem Menschen, als vernünftigem Wesen, zwar Gesetze a priori giebt, diese aber noch durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft erfordern, um teils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, teils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, gewinnt nicht nur die ganze Thathandlung des Sokrates in unserm Dialoge eine tiefe philosophische Bedeutung, sondern selbst die vorgeführten Gründe, welche den Sokrates zur Flucht

[1]) Cf. Friedrich Ueberweg: „System der Logik und Geschichte der logischen Lehren". Dritte Auflage. Bonn 1868. §. 1—7.

[2]) Kants Werke, herausgegeben von G. Hartenstein. Leipzig 1838. Band 4, S. 23.

[3]) Band 4, Seite 6.

bewegen sollen, gewinnen eine solche. Denn sie geben uns einen Einblick in den grossen Unterschied, welcher zwischen der gewöhnlichen, auf Empirie beruhenden Tugend und der wahren philosophischen stattfindet. Jene entbehrt des sichern Führers, blickt nur auf das endliche Treiben der Menschen, verliert leicht ihren Leitstern — auch Max Piccolomini und andere, denen kein Wallenstein vorleuchtet, müssen dies schmerzlich empfinden —, wird häufig bestimmt durch Opportunität und Utilitarismus und sinkt leicht, wenn nicht noch das Gewissen, dieser durch das eigne Handeln des Menschen erzeugte sittliche Prüfstein, für welchen der Mensch daher verantwortlich, hinlänglich geschärft ist, hinunter in die Schatten- und Nachtseiten des Guten, in die schauervollen Gründe der Untugenden und Laster, aus denen die einmal vom Bösen af- und inficierte Seele nur schwer zu entkommen vermag. Die wahrhafte Tugend jedoch, unbeirrt durch die Endlickeit des Irdischen, nicht berückt durch der Menschen Treiben, folgt dem leuchtenden Gestirn des an sich Wahren und Guten, dem wahrhaft Unendlichen, der absoluten Idee[1]), sie besteht im intelligenten Willen, der absoluten Freiheit.[2]) — Jene Tugend wird durch Kriton, diese durch Sokrates vertreten. Kriton macht das Handeln anderer zur Norm des eigenen und lässt der Subjektivität Thür und Thor offen; Sokrates dagegen entnimmt das Gesetz für sein Handeln ans der allgemein gültigen Vernunft und lässt Empirie und subjektive Interessen gänzlich bei Seite. Folgen wir dem Gange des Dialogs.

2. Kapitel 3. Zuerst führt Kriton als Grund für die Aufforderung zur Flucht an, dass Sokrates Rücksicht auf seine Freunde nehmen müsse. Er verspricht sich von diesem an die Spitze der Bestimmungsgründe gestellten Argumente die grösste Wirkung, da er des Sokrates Uneigennützigkeit hinreichend kennen gelernt hat und weiss, dass Sokrates eher aus Rücksicht für seine Freunde auf seine Aufforderung eingehen würde als aus Rücksicht für seine Selbsterhaltung. Die Freunde aber würden, wenn er sterbe, mehrfach geschädigt werden: erstens durch den unersetzlichen Verlust eines edlen Freundes, zweitens aber durch den Verlust ihres guten Rufes, da die grosse Menge niemals glauben würde, dass er aus eigenem Entschlusse in den Tod hätte gehen können, trotz ihrer Bereitwilligkeit. Der Ruf des Geizes aber, welcher ihnen vorgeworfen werden würde, sei, zumal in Hinsicht auf die Rettung von Freunden, der schändlichste, in den sie kommen könnten. — Sokrates weist die Rücksichtnahme auf die Meinung der Menge ab, da nicht diese, sondern die der Vernünftigen zu achten sei. Löblich zwar ist die Absicht des Kriton den Freund zu retten, aber seine Denkweise und die durch sie bedingten Gründe wurzeln nicht in dem Boden reiner Sittlichkeit, sondern beruhen auf der gemeinen, durch Egoismus und deren tief verborgene und geheime Triebfedern herabgekommenen Tugend. Diese lässt sich bestimmen durch die Interessen des Lebens in ihren Handlungen, jene dagegen nimmt keine Rücksicht auf die Zwecke.

Der Weltmann Kriton entgegnet dem Sokrates auf dessen Einwand, man müsse sich nicht so um die Meinung der Menge kümmern, dass dies doch notwendig sei, da sie ja beinahe das grösste Übel einem anzuthun imstande sei. Sokrates erwidert die für seinen Tugendbegriff so bedeutsamen Worte: „Wäre sie doch imstande das grösste Übel zuzufügen, damit sie auch wiederum das grösste Gut erweisen könnte; aber sie vermag keins von beidem, denn weder vernünftig noch unvernünftig zu machen ist sie imstande, sondern sie thut, was sie gerade trifft.“ Das grösste Gut ist *φρόνησις*, das grösste Übel *ἀφροσύνη*; könnte sie dieses erweisen, so könnte sie auch jenes, denn *τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη*. Den Tod zuzufügen vermag zwar die Menge, aber das Leben ist der Güter höchstes nicht und der Tod nicht das grösste Übel. Der durch die *φρόνησις*, die klare Einsicht in Denken und Handeln, die Spitze des Erkenntnis- und Willensvermögens,

---

[1]) Cf. Erdmann: „Grundriss der Logik und Metaphysik“. §. 227.
[2]) Cf. Frdmann: „Grundriss der Psychologie.“ §. 167.

erleuchtete Sokrates ist in seinem Handeln nicht dem Zufall preisgegeben wie die der Vernunft entbehrende Menge, denn Freiheit des Handelns besitzt nur der, welcher klare Einsicht in das Notwendige und Allgemeine, in die Naturgesetze hat und sich diesen unterordnet; die verblendete Menge dagegen ist unfrei und irrt, da ihr Handeln nicht aus sittlichen, allgemein gültigen Maximen und Gesetzen fliesst, sondern bestimmt wird durch die jedesmaligen Zwecke, die sie zu erreichen strebt. In ihrer Unfreiheit und Vernunftlosigkeit aber vermag sie nicht das grösste Übel zuzufügen, da sie dies nicht einmal als solches erkennt; wäre sie dazu imstande, dann würde es besser stehen, da sie alsdann *φρόνησις* hätte und, mit dieser begabt, nur nach sittlichen Principien handeln würde.

Kapitel 4. Im zweiten Treffen sucht Kriton etwaige Bedenken des Sokrates zu beseitigen, welche dieser sowohl in Hinsicht auf seine Freunde als auch in betreff seiner selbst haben kann. Die gemeine Tugend tritt uns hier in ihrem schönsten Glanze entgegen: sie verachtet in Ansehung der Rettung des Freundes Gefahr und irdisches Gut und steigert sich bis zur Opferfreudigkeit. Dies ist bei dem reichen Weltmann Kriton um so bewundernswerter. Aber so warm auch sein Herz für Sokrates sympathisiert, seine Tugend ist doch kein Ausfluss der reinen Sittlichkeit, sondern sie entbehrt der auf das Allgemeine und Notwendige gehenden Vernunft, hat nur den natürlichen Menschen im Auge, sucht dessen Glückseligkeit, beruht auf Neigung und ist so ihrem Principe nach himmelweit von der wahren, nur nach sittlichen Grundsätzen handelnden Tugend verschieden.

Kapitel 5. Drittens hält er dem Sokrates vor, es sei Pflicht für ihn sich zu retten, da dies nicht allein die Pflicht der Selbsterhaltung, sondern auch die Pflicht der Erhaltung und Erziehung seiner Söhne fordere. Sokrates aber scheine ihm das kleinere Übel zu wählen, gerade dasjenige, welches seine ihn zu vernichten suchenden Feinde betrieben, und nicht das, was doch ein die Feigheit nicht kennender, tapferer und sich der Tugend befleissigender Mann wählen müsse.

Die Pflicht der Selbsterhaltung wird gar oft im Leben als Grund der Handlungsweise vorgeschützt; aber sie kann nicht als höchstes Princip des Handelns hingestellt werden, denn der jedem Wesen eingepflanzte Selbsterhaltungstrieb als solcher ist blind[1]) und das Leben der Güter höchstes nicht. Vielmehr würde eine Ethik, welche die Selbsterhaltung zum obersten Princip macht, also das Leben und die durch dasselbe bedingten irdischen Güter, Hedonismus und Egoismus predigen.

Als vierten Grund endlich führt Kriton an, die Ehre der Freunde, welche auf dem Spiele stehe, erfordere es, dass Sokrates ihm Folge leiste, denn ihnen würde Feigheit und Unmännlichkeit zum Vorwurfe gemacht werden.

Es sind dies alles Gründe, durch welche nur die gemeine, eines obersten und höchsten Princips entbehrende Tugend sich bestimmen lässt, nicht die auf reiner Sittlichkeit beruhende, welche die Interessen des Ichs und die Güter dieses Lebens, kurz jeglichen Einfluss durch den Zweck des Handelns bei Seite lässt und nur auf die Sittlichkeit des Handelns selbst sieht.

Wir sehen also, dass auch dieser zweite Teil nicht ohne philosophische Wichtigkeit ist, mögen nun die einzelnen Gedanken, wie zum Beispiel das grösste Gut und das grösste Übel, deutlich ausgesprochen oder nur angedeutet und versteckt sein. Denn wir werden eingeführt in das Gebiet der Ethik und erhalten einen Einblick in die tiefe Kluft, welche zwischen der gemeinen und der philosophischen Tugend sich befindet.

C. Kapitel 6—16.

Nachdem Kriton im zweiten Teile des Dialogs den Sokrates durch die angeführten Gründe zur Flucht zu bestimmen gesucht hat, erfolgt im dritten, dem Hauptteile,

---

[1]) Cf. Erdmann: „Grundriss der Psychologie". § 127 folg.

die Widerlegung desselben (Kapitel 6—16). Dieselbe ist so angelegt, dass zuerst in einer objektiven Widerlegung nach Gewinnung des Standpunktes (Kapitel 6—10) das Verhältnis des einzelnen Bürgers zum Staate und zu den Gesetzen des Staates beleuchtet (Kapitel 11—14), alsdann aber auch subjektiv von der Seite des Vorteils aus gezeigt wird, dass die angeratene Handlungsweise selbst nicht einmal in dieser Hinsicht ratsam sei (Kapitel 15—16).

Der Mensch erscheint als ein Produkt zweier Sphären, der Sphäre der Natur und der Sphäre des Geistes: er besteht aus Leib und Seele, aus Körper und Geist. Mit jener hat es die Naturphilosophie, mit dieser die Geistesphilosophie zu thun. Ein Teil der letzteren nun, die Psychologie, zeigt, wie der Geist, die Negation und Wahrheit der Natur, der als eine Vielheit von Geistern in den Seienden oder Lebenden erscheint, von der untersten Stufe, wo er die Grenzen der Natur überschreitet und zum Bewusstsein kommt, durch eine lange Reihe von Mittelstufen bis zu der höchsten gelangt, wo er Einheit, Allgemeinheit, reine Geistigkeit, intelligenter Wille ist. Innerhalb dieser Reihe ist er einerseits theoretisches Verhalten, Intelligenz, andererseits praktisches Verhalten, Wille. Beide Seiten, Intelligenz und Wille, sind in ihrer Entwickelung eng mit einander verknüpft, gleichsam ein Lichtstrahl, der zugleich erleuchtet und erwärmt, denn der Geist ist ein einheitlicher.[1]) Dies zeigt die Bestimmung des Geistes, dass er in allem nur sich finde und sich in allem. Besonders aber erhellt dies aus den obersten Stufen jener Entwickelungsreihen, welche darauf hinweisen, dass er als einiger zu fassen ist, als intelligenter oder vernünftiger Wille, welcher als die Spitze des theoretischen und praktischen Verhaltens die Allgemeinheit und Notwendigkeit oder die absolute Freiheit an der Stirn trägt. Der subjektive Geist nun erscheint in seinem praktischen Verhalten auf der untersten Stufe als determinierter Wille, zuerst als Trieb, Selbsterhaltungstrieb u. s. w., sodann als Begehren, drittens als Neigung und zwar als Selbstliebe, Eigenliebe und wie die Willensrichtungen alle heissen mögen; auf der zweiten Stufe erscheint er als indeterminierter Wille in der Willkür, im Beschluss und Entschluss; beide Stufen werden aufgehoben in der dritten, in welcher er als Charakter erscheint, als solcher Maximen oder Grundsätzen folgt und auf Glückseligkeit geht. So Hegel in seiner Geistesphilosophie und sein Schüler Erdmann in seiner Psychologie. Auf diesen drei Stufen bewegt sich der gewöhnliche, der gemeine Wille, der selbst auf der dritten Stufe, wenn er Grundsätzen huldigt, höchstens auf Glückseligkeit, auf die möglichst grosse Summe dauernder Genüsse geht, wie dies das Beispiel des Kriton in unserm Dialoge zeigt. Sich aber auf die höchste Stufe im praktischen Geiste zu erheben, dazu bedarf es der Vernunft. Diese liegt dem Begriffe eines guten Willens zu Grunde, wie Kant zeigt in der Metaphysik der Sitten. Ein solcher vernünftiger Wille aber hat zu seinem Objekte das, was recht ist, und mit diesem befasst sich die Ethik. In dieser wird demnach die Forderung gestellt, dass wir bei unsern Handlungen stets die auf das Allgemeine und Notwendige gehende

---

[1]) Cf. Wilh. Schrader: „Erziehungs- und Unterrichtslehre für Gymnasien und Realschulen". Vierte Auflage. Berlin 1882. S. 2, § 2. Die Einheit des menschlichen Geistes bildet die Basis für das Gebäude seiner Pädagogik und Didaktik.

Ferner Dr. H. Steinthal: „Der Ursprung der Sprache im Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens etc." Dritte Auflage. Berlin 1877. S. 77 folg. Hegel endlich spricht sich über diesen Punkt in der Einleitung zu seinem Werke „Naturrecht und Staatswissenschaft" § 4 drastisch folgendermassen aus: „Der Geist ist das Denken überhaupt, und der Mensch unterscheidet sich vom Tier durch das Denken. Aber man muss sich nicht vorstellen, dass der Mensch einerseits denkend, andererseits wollend sei und dass er in der einen Tasche das Denken, in der anderen das Wollen habe, denn dies wäre eine leere Vorstellung. Der Unterschied zwischen Denken und Willen ist nur der zwischen dem theoretischen und praktischen Verhalten, aber es sind nicht etwa zwei Vermögen, sondern der Wille ist eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb sich Dasein zu geben" u. s. w.

Vernunft befragen und nur das thun sollen, was recht ist, ohne Rücksicht auf die in unserer Seele schlummernden und lauernden Begierden, Neigungen und Leidenschaften, eine Forderung, die ausgesprochen liegt in dem kategorischen Imperative Kants: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie allgemeines Gesetz werde.“

1. Kapitel 6—14.

Betrachten wir nun von diesem Standpunkte aus den dritten und Hauptteil unsers Dialogs, welcher vor den andern sich nicht nur durch den Umfang, sondern auch durch die Wichtigkeit der in ihm erörterten und berührten Fragen auszeichnet, so wird man zugeben müssen, dass die Behauptung, der Kriton sei philosophisch unwichtig, falsch sei. Folgen wir wiederum dem Gange des Dialogs.

a. Kapitel 6—8. In der ersten Unterabteilung der objektiven Widerlegung des Kriton weist zuerst Sokrates den auf Neigung und Sympathie zu ihm beruhenden Eifer des Kriton als nicht mit der Korrektheit des Handelns im Einklang stehend ab und stellt alsdann die Grund legende Frage, welche Maxime wir beim Handeln befolgen sollen. Diese Untersuchung nun wird so geführt, dass Sokrates zuerst (negativ) die mit der Vernunft streitenden Maximen abweist. Er sagt, wir dürfen uns nur durch vernünftige Gründe bestimmen lassen, (*σκοπεῖσθαι οὖν χρὴ ἡμᾶς, εἴτε ταῦτα πρακτέον εἴτε μή· ὡς ἐγὼ οὐ μόνον νῦν ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος, οἷος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ, ὃς ἄν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνηται.*), nicht durch alle übrigen psychologisch möglichen Beweggründe und durch die Rücksicht auf die Folgen unseres Handelns, selbst wenn uns Ketten, Tod und Vermögensverlust drohen. Wir sehen schon hier, eine wie tiefe Kluft zwischen den Grundsätzen des Kriton und der gewöhnlichen Menschen einerseits und den sittlichen Prinzipien des weisen Sokrates andererseits sich aufthut. Jene handeln nach dem hypothetischen Imperative und lassen sich bestimmen durch Interessen, durch Willkür, diesen grausamen Despoten, unter dem die Menschheit unsäglich leidet und seufzt, und praktischen Subjektivismus oder Egoismus, kurz durch die ganze Skala jener gemeinern Beweggründe; dieser handelt nach dem kategorischen Imperative und folgt der Vernunft, „dem Gesetze der idealen Welt und dem Gesetze der eignen, intelligibeln Natur“, wie Hermann Stier *τῷ λόγῳ πείθεσθαι* erläutert. In dem Satze aber, dass wir beim Handeln uns nur durch Vernunft bestimmen lassen dürfen, liegt der Angelpunkt der ganzen Moralphilosophie. Es ist daher um so mehr zu bewundern, wie der Stoff unsers Dialogs hat als dürftig und leer bezeichnet werden können. Ausserdem liegt in den Worten des Sokrates, er könne jene Grundsätze, die er früher ausgesprochen, auch jetzt nicht verwerfen, da ihn ein solches Schicksal getroffen, sondern sie erschienen ihm beinahe ganz gleich und er ehre und achte sie als dieselben wie vorher, sowohl die hohe Achtung, welche denselben zu zollen ist, als auch ihre Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit beim Handeln angedeutet.

Hierauf wünscht Sokrates mit Kriton gemeinschaftlich in der ihm eigenen Art der Maieutik die von dem letztern angeregte Frage zu untersuchen, ob es notwendig sei, die Meinung der Menge zu beachten, um den Standpunkt des Kriton als unhaltbar nachzuweisen und ihn auf den zu stellen, der den Sprung ermöglicht zur wahren Erkenntnis. Denn eben so wenig als durch die Rücksicht auf die Folgen kann er sich durch die Rücksicht auf die Meinung der Menge bestimmen lassen, von der unter andern auch unser gewaltigster Dichterheros sagt:

„Zuschlagen kann die Masse,
Da ist sie respektabel;
Urteilen gelingt ihr miserabel.“

Er stellt daher die Frage so: „Muss man alle Meinungen der Menschen beachten oder nur einige und die Meinungen aller Menschen oder nur einiger?" und kommt zu dem Resultate, dass man nur die richtigen Meinungen beachten müsse und dies seien die der mit *φρόνησις* begabten, während die irrigen, welche die in der *ἀφροσύνη* oder *ἀμαθία* verharrenden hätten, nicht zu beachten seien.

Der Begriff der *δόξα* spielt in der Erkenntnistheorie der platonischen Philosophie eine ausserordentlich wichtige Rolle. Sie nimmt in Hinsicht auf die Sicherheit der Erkenntnis die niedrigste Stufe ein, indem sie entweder mit der *αἴσθησις*, der sinnlichen Wahrnehmung, auf derselben Stufe steht und nur *εἰκασία* wirkt oder als höhere und richtigere Vorstellung von jener unterschieden wird und alsdann *πίστις* erzeugt. Obgleich die Gewissheit dieser, der *ἐμπειρία καὶ τριβή*, zwar grösser ist als die der Wahrnehmung, so ist dieselbe doch nicht sicher, da ihr das Bewusstsein der Gründe mangelt; so steht sie den höhern Graden des Erkenntnisvermögens, der *τέχνη* oder *ἐπιστήμη* und *νόησις* gegenüber, deren Objekt das Sempiterne und Ewige ist, während die *δόξα* sich mit dem Vergänglichen befasst, dem „Werdenden", dem Mittleren zwischen dem Seienden und Nichtseienden oder vielmehr der conkreten Einheit dieser beiden, dem Gebiete des *πάντα ῥεῖ*. Besonders wichtig ist die Scheidung der *δόξαι* in *χρησταί* und *πονηραί*: die ersteren sind als ihrem Zwecke, der Wahrheit, entsprechend *ἀληθεῖς*, die letztern nicht.

Aus dem Umstande nun, dass Platon bei der obigen Stellung der Frage, ob die Meinungen zu beachten seien, statt *οἱ πολλοί*, was man erwarten sollte, *οἱ ἄνθρωποι* sagt, also die Meinung aller Menschen in die Beurteilung zieht und am Schlusse dieser Erörterung die *δόξαι χρησταί* (oder *ἀληθεῖς*) nur den durch *φρόνησις* erleuchteten zuschreibt, die *δόξα φρονίμων* aber, wenn *φρόνιμος* im strengen philosophischen Sinne genommen wird, keine *δόξα* mehr, sondern *ἐπιστήμη* ist, scheint hervorzugehen, dass Platon auch hier dem angeborenen, von Gott gepflanzten moralischen Sinne, welchen Neuere sogar zum Prinzip ihres Systems gemacht haben, wie er dies in Hinsicht auf die *δόξαι ἀληθεῖς* im Menon thut, Anerkennung zollt.

Die *δόξα* aber entbehrt der Einsicht in das Notwendige und Allgemeine, denn sie beruht auf *ἐμπειρία*. Es wäre daher thöricht, wenn jemand, der zum *λογίζεσθαι* fähig ist, durch sie sich zum Handeln bestimmen lassen wollte, da in ihr keine Bürgschaft für die Wahrheit enthalten ist, diese auch nicht dadurch, dass viele dieselbe Meinung teilen, also nicht durch ihre Allgemeinheit verbürgt wird. Wir dürfen uns also auch nicht durch die Rücksicht auf die Allgemeinheit der Meinung zum Handeln bestimmen lassen.

Nach diesem aus dem Wesen der Sache selbst geführten Beweise, dass man die Meinung prüfen und nur die der Verständigen befolgen müsse, weist er dies, um dem Kriton verständlicher zu werden, auch aus der Erfahrung nach durch Beispiel und Analogieschluss (Kapitel 7 und 8).

Im gewöhnlichen Leben zweifelt man nicht daran, in technischen Sachen nur der Meinung des Sachverständigen, nicht der der Menge zu folgen; denn wenn man zum Beispiel nicht dem Arzte oder Ringmeister folgen würde, so würde man den Körper zu Grunde richten. Dasselbe nun aber gilt auch auf ethischem Gebiete in Bezug auf Recht und Unrecht, auf Schimpfliches und Löbliches, auf Gutes und Böses. Denn dieses ist „kein leerer Schall". Ist aber schon ein Leben mit zerrüttetem Körper nicht erträglich, um wie viel weniger wird ein Leben erträglich sein, wenn der bessere Teil des Menschen zerrüttet ist! Wir dürfen also nicht auf die Meinung der Menge Rücksicht nehmen, sondern auf das, was der Kenner des Gerechten und Ungerechten, jener Eine[1]) und die Stimme der Wahrheit selbst sagt.

---

[1]) Über *ὁ εἷς* siehe Nüszlin Seite 49.

Alsdann sucht Sokrates am Schlusse dieser Erörterungen noch den Einwand, der ihm gemacht werden könnte, zu entkräften, dass die Menge die Macht habe zu töten, mit andern Worten, dass Macht vor Recht gehe. Auch hier gelten die oben aus Göthe citierten Worte. Sokrates sagt, nicht darauf hätten wir den grössten Wert zu legen, zu leben (*ζῆν*), sondern gut zu leben (*εὖ ζῆν*); das Leben als solches ist ohne Wert, daher vermag die Menge uns durch den Tod kein Übel zuzufügen. Ähnlich heisst es in der Apologie[1]: *οὐ γὰρ οἴομαι θεμιτὸν εἶναι ἀμείνονι ἀνδρὶ ὑπὸ χείρονος βλάπτεσθαι.* Es bleibt also der am Anfange dieses Teiles behauptete Grundsatz, in seinem Handeln sich nur durch die Vernunft bestimmen zu lassen, als allgemeingültig bestehen, und wir sehen, wenn wir die in diesem Teile des Dialogs niedergelegten Gedanken beherzigen, dass dieselben nicht nur in Hinsicht auf die Ethik, sondern auch in Beziehung auf die Dialektik von einer weittragenden Wichtigkeit sind.

b. Kapitel 9—10. Die folgende, Kapitel 9 und 10 umfassende Unterabteilung der objektiven Widerlegung des dritten Teils aber ist in philosophischer Hinsicht noch bedeutend wichtiger als die vorhergehende, ja wegen der rein dialektischen Erörterung, welche darin über das Unrecht und über den Vertrag angestellt wird, und wegen der darin ausgesprochenen ethischen Grundsätze der philosophisch wichtigste Teil des ganzen Dialoges.

Nachdem nämlich Sokrates im Vorhergehenden dargethan, dass nur die Vernunft das Kriterium der Wahrheit abgeben, dass nur auf diese beim Handeln Rücksicht genommen werden könne, und somit den Standpunkt gewonnen hat, von welchem aus allein beurteilt werden kann und darf, ob unsere Handlungsweise gut ist oder nicht, geht er nun dazu über, die Frage: „Darf ich deiner Aufforderung, aus dem Gefängnisse zu entfliehen, Folge leisten?“ unter dem ethischen Gesichtspunkte zu betrachten: „Würde ich recht daran thun, wenn ich dir folgte?“ Der *νοῦς*, welcher es in der Logik mit dem *ἀληθές* zu thun hat, befasst sich auf dem Gebiete der Ethik mit dem *δίκαιον*. Denn die Ethik ist diejenige Wissenschaft, welche sich mit dem beschäftigt, was recht ist.[2] Wir sehen also, dass durch jene Frage der eigentliche Kern der Ethik erfasst wird. Wie aber in der Logik das *ἀληθές*, so hat hier das *δίκαιον* unbedingte Geltung und Notwendigkeit. Nachdem nun Sokrates in Kapitel 9 alle andern Rücksichten, welche von Kriton geltend gemacht werden könnten, der ethischen Notwendigkeit des *δίκαιον* gegenüber ausgeschlossen und den Kriton nochmals zu gemeinsamer Untersuchung aufgefordert — ein Umstand, welcher darauf hindeutet, dass die Erkenntnis der einzelnen Menschen, so lange der Geist noch in den Fesseln des irdischen Daseins sich befindet, nicht vollkommen ist, sondern durch irgend welche Interessen nach der Seite des Irrtums hin vom rechten Wege abgeleitet werden kann —: stellt er im zehnten Kapitel die vom vorliegenden Falle ganz absehende, allgemeine und in philosophischer Hinsicht ausserordentlich bedeutende Erörterung über das Recht- und Unrechthandeln an, um den aus dem *λόγῳ πείθεσθαι* sich ergebenden sittlichen Grundsatz des Rechthandelns näher zu bestimmen und tiefer zu begründen.

Zuerst formuliert er den Grundsatz in negativer Form folgendermassen: *οὐδενὶ τρόπῳ φαμὲν ἑκόντας ἀδικητέον εἶναι, ἢ τινὶ μὲν ἀδικητέον τρόπῳ, τινὶ δὲ οὔ; ἢ οὐδαμῶς τό γε ἀδικεῖν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε καλόν;* und darauf positiv: *τό γε ἀδικεῖν τῷ ἀδικοῦντι καὶ κακὸν καὶ αἰσχρὸν τυγχάνει ὂν παντὶ τρόπῳ; φαμὲν ἢ οὔ;* Der Grundsatz *οὐδαμῶς δεῖ ἀδικεῖν* also, welchen er alsdann hieraus folgert, wird durch jene Sätze zergliedert und näher bestimmt und zwar erstlich durch den Zusatz *ἑκόντας*. „Ist es erlaubt, absichtlich, aus freier Überzeugung unrecht zu thun?“ Sokrates berührt

[1]) Pag. 30. D.
[2]) Cf. Erdmann: „Grundriss der Psychologie.“ Leipzig 1862. § 169.

durch diesen Zusatz sogleich die Spitze des Unrechts, denn nur ein absichtlich gethanes Unrecht ist ein wirkliches Unrecht. Wie kommt er aber dazu, diesen Zusatz zu machen, da er doch sonst behauptet, ὅτι οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει, also die Möglichkeit des Unrechtthuns aus freier Überzeugung leugnet? Er bequemt sich hier der gewöhnlichen Auffassungsweise an, denn nicht von seinem, nur vom Standpunkte jener aus hat diese Frage Sinn, und deutet darauf hin, dass es bei der Beurteilung des Unrechts auf den Willen ankomme;[1]) zugleich aber wird der Zusatz die Veranlassung, zweitens die Alternative zu stellen: „Darf man auf keine Weise unrecht thun, oder darf man es auf eine Weise wohl, auf die andere nicht?" In dem Falle, dass es erlaubt wäre, auf eine Weise unrecht zu thun, können nur zwei Möglichkeiten eintreten, einmal nämlich die, dass das Unrecht wegen der Verhältnisse, unter welchen es gethan wird, nicht Unrecht bliebe, also Recht würde, alsdann aber würden die Verhältnisse und der jedesmalige Zustand des Willens das Kriterium über Recht und Unrecht abgeben und die Unbedingtheit der ethischen Prinzipien geleugnet werden; zweitens aber die, dass Unrecht Unrecht bliebe: alsdann würde nicht der Gegensatz von Recht und Unrecht das Prinzip des Handelns abgeben, sondern dieses stände über demselben und dies hiesse Leugnung aller Moralität. In dem zweiten Satze: „Oder ist das Unrechtthun weder gut noch schön?" fasst Sokrates alsdann jene als unhaltbar sich erweisende Gliederung wieder zusammen. Derselbe ist besonders insofern wichtig, als durch das ἀγαθὸν καὶ καλὸν der Grund angegeben wird, weswegen es nicht erlaubt sei, unrecht zu thun; καλὸν ist das Gute, wie es in der Erscheinung sich zeigt, und dasselbe Verhältnis waltet zwischen dem ἀδικεῖν und κακουργεῖν weiter unten ob. Zugleich erinnert der Ausdruck daran, dass, wie jedes Volk, welches dazu berufen ist, tief in den Gang der Weltgeschichte einzugreifen, und jede Zeit seine Ideale hat, wie in der Neuzeit die Wahrheit und Freiheit[2]) als das

[1]) Georg Wilhelm Friedrich Hegels Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans, D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet, D. F. Förster. Achter Band: G. W. Fr. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Herausgegeben von Dr. Eduard Gans. Zweite Auflage. Berlin, 1840. § 81—104.

[2]) Hegel in seinem herrlichen Werke „Grundlinien der Philosophie des Rechts" § 358, 359 und 360 erörtert das Prinzip der Gegenwart mit folgenden Worten: „Aus diesem Verluste seiner selbst und seiner Welt und dem unendlichen Schmerz desselben, als dessen Volk das israelitische bereit gehalten war, erfasst der in sich zurückgedrängte Geist (wie er im römischen Reiche sich zeigt) in dem Extreme seiner absoluten Negativität, dem an und für sich seienden Wendepunkt, die unendliche Positivität dieses seines Innern, das Prinzip der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, die Versöhnung als der innerhalb des Selbstbewusstseins und der Subjektivität erschienenen objektiven Wahrheit und Freiheit, welche dem nordischen Prinzip der germanischen Völker zu vollführen übertragen wird. Die Innerlichkeit des Prinzips, als die noch abstrakte, in Empfindung als Glauben, Liebe und Hoffnung existierende Versöhnung und Lösung alles Gegensatzes, entfaltet ihren Inhalt, ihn zur Wirklichkeit und selbstbewussten Vernünftigkeit zu erheben, zu einem vom Gemüte, der Treue und Genossenschaft Freier ausgehenden weltlichen Reiche, das in dieser seiner Subjektivität ebenso ein Reich der für sich seienden rohen Willkür und der Barbarei der Sitten ist — gegenüber einer jenseitigen Welt, einem intellektuellen Reiche, dessen Inhalt wohl jene Wahrheit seines Geistes, aber als noch ungedacht in die Barbarei der Vorstellung gehüllt ist und als geistige Macht über das wirkliche Gemüt sich als eine unfreie fürchterliche Gewalt gegen dasselbe verhält. Indem in dem harten Kampfe dieser im Unterschiede, der hier seine absolute Entgegensetzung gewonnen, stehenden und zugleich in Einer Einheit und Idee wurzelnden Reiche — das Geistliche die Existenz seines Himmels zum irdischen Diesseits und zur gemeinen Weltlichkeit, in der Wirklichkeit und in der Vorstellung degradiert, — das Weltliche dagegen sein abstraktes Fürsichsein zum Gedanken und dem Prinzipe vernünftigen Seins und Wissens, zur Vernünftigkeit des Rechts und Gesetzes hinaufbildet, ist an sich der Gegensatz zur marklosen Gestalt geschwunden; die Gegenwart hat ihre Barbarei und unrechtliche Willkür, und die Wahrheit hat ihr Jenseits und ihre zufällige Gewalt abgestreift, so dass die wahrhafte Versöhnung objektiv geworden, welche den Staat zum Bilde und zur Wirklichkeit der Vernunft entfaltet, worin das Selbstbewusstsein die Wirklichkeit seines substantiellen Wissens und Wollens in organischer Entwicklung, wie in der Religion das Gefühl und die Vorstellung dieser seiner Wahrheit als idealer Wesenheit, in der Wissenschaft aber die frei begriffene Erkenntnis dieser Wahrheit als Einer und derselben in ihren sich ergänzenden Manifestationen, dem Staate, der Natur und der ideellen Welt, findet."

Höchste gepriesen und angestrebt wird, wie ferner den Römern der Staat in seiner abstrakten Allgemeinheit als das Höchste[1]) vorschwebte, dass, sage ich, so auch die Griechen, dieses so beanlagte und begünstigte Volk, ihr Ideal besassen, die so viel besprochene καλοκἀγαθία, ein Prinzip, das Hegel im angeführten Werke[2]) philosophisch folgendermassen erörtert: „Das griechische Reich hat jene substantielle Einheit des Endlichen und Unendlichen, aber nur zur mysteriösen, in dumpfe Erinnerung, in Höhlen und in Bilder der Tradition zurückgedrängten Grundlage, welche aus dem sich unterscheidenden Geiste zur individuellen Geistigkeit und in den Tag des Wissens herausgeboren, zur Schönheit und zur freien und heitern Sittlichkeit gemässigt und verklärt ist." So Hegel über das Prinzip des griechischen Reiches, die καλοκἀγαθία, auf welche uns in unserm Dialoge der Ausdruck ἀγαθὸν καὶ καλὸν wies.

In dem dritten in positiver Form hingestellten Satze aber: „Das Unrechtthun ist schlecht und schimpflich für den, der es thut", ist der Zusatz τῷ ἀδικοῦντι von weitgehender philosophischer Wichtigkeit, denn in demselben liegt, wie auch in dem oben von Sokrates aus der Erfahrung entlehnten Beispiele, dass derjenige, welcher nicht der Meinung des Arztes folge, seinen Körper zerstören würde, ausgesprochen, dass das Unrecht als solches für die Seele des Menschen, wie eine schlechte Diät für den Körper,[3]) die nachteiligsten Folgen habe, dass also der Mensch dadurch, dass er unrecht thut, nicht sowohl andern Übles zufügt als vielmehr selbst seinen bessern Teil, sein geistiges Dasein zerrüttet.

Aus dem zwar von der Menge angefochtenen, aber allgemeingültigen sittlichen Grundsatze nun: „Man darf in keinem Falle unrecht thun" zieht Sokrates in einfacher Folgerung den eben so kategorisch hingestellten und eben so von der Menge angefochtenen zweiten ethischen Grundsatz: „Demnach darf man auch in keinem Falle Unrecht mit Unrecht vergelten". Dieser so einfach aus dem erstern sich ergebende Satz ist der in philosophischer Hinsicht wichtigste dieses ganzen Dialogs. Von um so grösserer Bedeutsamkeit aber wird derselbe dadurch, dass er wahrscheinlich in der ganzen griechischen Litteratur und in der gesamten griechischen Philosophie hier zum ersten Male auftritt. Denn Sokrates, der Begründer der Ethik, würde, wie Hermann am angeführten Orte bemerkt, schwerlich mit solcher Allgemeinheit, wie Platon hier die absolute Bedeutung des Unrechts ausspricht, sie voranzustellen gewagt haben. Die grösste Wichtigkeit aber in philosophischer Hinsicht erlangt er insofern, als durch ihn ganz neue Tiefen der Ethik erschlossen werden. Dieses mit solcher Bestimmtheit ausgesprochene Sittlichkeitsprinzip tritt ferner in seiner ganzen Schärfe der Heteronomie entgegen, bricht vollständig mit der gewöhnlichen Weltanschauung und zeigt uns die tief gähnende Kluft, welche sich zwischen der wahren Tugend und zwischen der der Menge aufthut.

Nachdem nun Sokrates aus den beiden Sätzen οὐδαμῶς δεῖ ἀδικεῖν und οὐδαμῶς δεῖ ἀδικούμενον ἀνταδικεῖν noch die beiden wegen des oben angegebenen Unterschiedes von ἀδικεῖν und κακουργεῖν nicht so abstrakten und für die gewöhnliche Auffassungsweise

---

[1]) ein Prinzip, über das Hegel — „Grundlinien der Philosophie des Rechts" § 357 — in folgender Weise sich ausspricht: „In diesem (dem römischen) Reiche vollbringt sich die Unterscheidung zur unendlichen Zerreissung des sittlichen Lebens in die Extreme persönlichen privaten Selbstbewusstseins und abstrakter Allgemeinheit. Die Entgegensetzung, ausgegangen von der substantiellen Anschauung einer Aristokratie gegen das Prinzip freier Persönlichkeit in demokratischer Form, entwickelt sich nach jener Seite zum Aberglauben und zur Behauptung kalter, habsüchtiger Gewalt, nach dieser zur Verdorbenheit eines Pöbels, und die Auflösung des Ganzen endigt sich in das allgemeine Unglück und den Tod des sittlichen Lebens, worin die Völker-Individualitäten in der Einheit eines Pantheons ersterben, alle Einzelne zu Privatpersonen und zu Gleichen mit formellem Rechte herabsinken, welche hiermit nur eine ins Ungeheure sich treibende Willkür zusammenhält. Cf. auch Bernhardy: „Grundriss der römischen Litteratur". 1872. S. 2.

[2]) Grundlinien der Philosophie des Rechts § 356.

[3]) Cf. K. Fr. Hermann: „Geschichte und System der platonischen Philosophie". Heidelberg 1839. S. 474.

verständlicheren Folgerungen gezogen *οὐ δεῖ κακουργεῖν* und *οὐ δίκαιον κακῶς πάσχοντα ἀντικακουργεῖν*, sodann den Kriton gewarnt, er möge nicht etwas seiner Meinung Widersprechendes zugeben — ein Umstand, der des Sokrates Wahrheitsliebe und Lehrmethode charakterisiert, welche nicht, wie die der Sophisten, *δόξα* und *πίστις*, sondern *ἐπιστήμη* bewirken will — und erwähnt, dass zwischen den wenigen, welche jener Meinung zugethan seien, und denen, die sie nicht teilten, keine gemeinschaftliche Beratung stattfinden könne, sondern dass die einen die andern verachten müssten: zieht er am Schlusse dieser Erörterungen aus dem Satze *οὐδαμῶς δεῖ ἀδικεῖν* als zweite Konsequenz die Folgerung, dass jemand das, wovon er einem zugestanden, dass es recht sei, thun müsse, das heisst, dass ein eingegangener Vertrag zu halten, nicht zu brechen sei. Derselbe wird demnach als ein Rechtsverhältnis angesehen, in welchem der eine dem andern gegenüber die Verpflichtung eingeht, treu das, was er als Recht anerkannt, *ἃ ἄν τις ὁμολογήσῃ τῳ δίκαια ὄντα*, zu halten und ihm Genüge zu leisten. Bricht er den Vertrag, so verletzt er das Recht, thut unrecht und schädigt nicht nur den Nächsten, dessen Schuldner er geworden, sondern, da *τὸ ἀδικεῖν τῷ ἀδικοῦντι κακόν*, am meisten sich selbst. Der absolute Wert und die Wichtigkeit dieser Folgerung in philosophischer Hinsicht ist einleuchtend, da ihre Allgemeingültigkeit sich aus dem obigen Sittlichkeitsprinzip *οὐδαμῶς δεῖ ἀδικεῖν* sofort ergiebt.

Blicken wir nun am Ende dieses Abschnittes auf die in ihrer philosophischen Wichtigkeit bisher erörterten Momente und Gedanken des Dialoges zurück, die, wie wir gezeigt haben, von weitgehender philosophischer Bedeutsamkeit sind, so muss es jedem wunderbar erscheinen, wie der scharfe Dialektiker Schleiermacher unserm Dialoge jeglichen philosophischen Zweck hat absprechen können. Aber auch die Behauptung Schleiermachers, dass die Untersuchungen über Recht und Vertrag u. s. w. so ganz lediglich in Beziehung auf den vorliegenden Fall abgehandelt seien, dass man wohl sehe, von diesem seien die Unterredner, wenn das Gespräch wirklich gehalten worden, ausschliessend erfüllt gewesen, erweist sich nach dem Obigen als unwahr und bedarf der Beschränkung. Denn das ist gerade das Charakteristische, und darin kündigt sich besonders die philosophische Wichtigkeit der im vorhergehenden Abschnitte erörterten Gedanken unseres Dialogs an, dass dieselben ganz abgesehen von dem vorliegenden Falle in ihrer vollen Allgemeingültigkeit hingestellt werden.

c. Kapitel 11—14. Auch die folgende Unterabteilung der objektiven Widerlegung des dritten Teils, welche Kapitel elf bis vierzehn umfasst, ist in philosophischer Hinsicht, selbst abgesehen von der Bedeutsamkeit, die unser Dialog durch eine Vergleichung mit andern dahin einschlagenden (platonischen) Schriften gewinnt, von hervorragender Wichtigkeit. Nachdem nämlich Sokrates durch die vorhergehenden Erörterungen über jene allgemeingültigen Grundsätze den Standpunkt gewonnen, von welchem aus der vorliegende Fall zu beurteilen ist, geht er nun dazu über, jene Grundsätze auf das Verhältnis des Bürgers zum Staate und zu den Gesetzen des Staates anzuwenden.

Kapitel 11. In Kapitel elf setzt er auseinander, dass Ungehorsam des einzelnen Bürgers gegen die Gesetze Vernichtung derselben und des Staates sei, denn ein Staat könne ohne zu respektierende Gesetze nicht existieren. Unbedingter Gehorsam des einzelnen Bürgers gegen die Gesetze ist demnach die Grundbedingung für die Existenz des Staates. Was verpflichtet aber den Menschen, die Gesetze zu respektieren? Die Antwort auf diese Frage giebt Sokrates in Kapitel zwölf und dreizehn.

Kapitel 12. In Kapitel zwölf setzt er das Verhältnis des Bürgers zum Staate dahin auseinander, dass dasselbe nicht das zweier auf gleicher Stufe stehender Personen, sondern, da in dem Staate die Bedingungen der Existenz für den einzelnen liegen, dass dies ein Verhältniss der Pietät sei. Er führt dies durch die so sinnreich personifiziert eingeführten Gesetze, die als tote Buchstaben betrachtet zu werden pflegen, so aus, dass

gesagt wird, der Mensch werde in den Staat hineingeboren, seine Existenz von vorn herein durch den Staat bedingt, da durch die Ehegesetze die Ehe der Eltern vermittelt sei. Weiterhin aber sei die Existenz des Menschen vom Staate insofern abhängig, als derselbe in ihm nicht nur die Bedingung für seine Ernährung und Erhaltung, sondern auch für seine Erziehung und für seine körperliche und geistige Ausbildung findet. Der Mensch sei sonach mit Recht Sohn und Diener, *ἔχγονος καὶ δοῦλος*, des Staates. Diese Stellung des Menschen als eines Bürgers im Staate verpflichtet ihn zur Dankbarkeit und Pietät und fordert Subordination unter die Gesetze des Staates. Der als allgemeingültig anerkannte sittliche Grundsatz also *οὐδαμῶς δεῖ ἀνταδικεῖν* hat hier eine um so höhere Geltung, da „Unrecht mit Unrecht vergelten“ dem Staate und den Gesetzen desselben gegenüber, *οὖς ἥκιστα δεῖ*, ein um so grösseres Unrecht involviert.

Hierauf geht Sokrates dazu über, das Verhältnis des Bürgers zum Staate vermittelst der Bedeutung der Familie zu erläutern, Erörterungen, welche insofern von der grössten Wichtigkeit in philosophischer Hinsicht sind, als das Verhältnis der Familie und des Staates zu einander dargelegt wird, diese beiden Begriffe aber von der grössten Bedeutsamkeit auf dem Gebiete der Sittlichkeit sind.[1]) Unrecht, unsittlich und pietätslos ist es, wenn sich der Sohn gegen den Vater, das Oberhaupt der Familie, und gegen die Mutter auflehnt und Gewalt gebraucht, denn der Sohn hat nicht gleiche Rechte mit jenen; weit ungerechter aber ist es, gegen die Gesetze und das Vaterland Gewalt anzuwenden, da sie in weit höherem Grade nicht nur Vater und Mutter für den Bürger sind, sondern auch ehrenwerter, ehrwürdiger, heiliger und in höherm Ansehn bei den Göttern und Menschen, die Vernunft besitzen. Das Recht fordert also entweder das Vaterland eines Besseren zu belehren oder zu thun, was es gebietet, auch wenn es fordert das Leben zu lassen. Für die Willkür des Bürgers ist demnach den Gesetzen des Staats gegenüber kein Raum vorhanden und die wahre sittliche Freiheit des Bürgers nur möglich durch die Notwendigkeit der Unterwerfung unter die Gesetze: idcirco legum servi sumus, ut liberi esse possimus.

Kapitel 13. In Kapitel dreizehn wird das Verhältnis des Bürgers zum Staate als auf einem freiwilligen Vertrage beruhendes auseinandergesetzt. Die Unterwerfung des Staatsbürgers unter die Gesetze des Staates geschieht nach vertragsmässiger Übereinkunft, da es jedem Bürger, welchem die Gesetze seines Landes nicht genügen, gestattet ist, der Verpflichtung die Gesetze zu respektieren und zu halten dadurch zu entgehen, dass er auswandert. Bleibt er, so bezeugt er dadurch, dass er freiwillig einen Vertrag mit den Gesetzen eingegangen ist, indem diese ihm Schutz zu gewähren versprechen und er als Gegenleistung ihnen unbedingten Gehorsam zu zollen sich verpflichtet.

Beide Anschauungsweisen aber, das eine Mal die, nach welcher der Staat als eine höhere sittliche Ordnung oder, wie Steinhart sagt, gleichsam als ein Schicksal betrachtet wird, das andere Mal die, nach welcher der Staat als ein Werk vertragsmässiger Übereinkunft angesehen wird, sind wesentlich, besonders in Hinsicht auf die Entstehung des Staates, von einander verschieden; denn nach jener beruht er auf objektiver Notwendigkeit, nach dieser auf subjektiver Freiheit. Vereinigen lassen sich diese beiden Seiten nur, wenn auf beiden der Begriff der Sittlichkeit, welcher in des Sokrates Person inkarniert erscheint, seine Macht geltend macht, da alsdann auf jeder derselben Notwendigkeit und wahre Freiheit zugleich ist.

Fragen wir nun, wie Sokrates dazu komme, das Verhältnis des Bürgers zum Staate und seinen Gesetzen nicht allein aus der zuerst ausgesprochenen Bedeutung des Staates als einer höhern dem Menschen gesetzten sittlichen Ordnung zu erklären, sondern auch zu diesem Behufe noch den auf freier Sittlichkeit beruhenden Vertrag herbeizuziehen

---

[1]) S. Hegel: „Naturrecht und Staatswissenschaft“. § 158 fgde. und § 257 fgde.

— denn dass der Vertrag ein solcher, ein auf sittlichen Prinzipien beruhender ist, nicht ein Gesellschaftsvertrag im Sinne der Neuzeit, der, wie Rousseau ihn aufstellt,[1]) auf Willkür und Egoismus gegründet und für die sinnliche Natur des Menschen berechnet,[2]) der wahren Sittlichkeit geradezu hohnspricht, geht aus den von Sokrates oben aufgestellten sittlichen Grundsätzen hinreichend hervor —: so müssen wir bekennen, dass dadurch ein Problem vorgeführt wird, welches für die Philosophie des Staats von ausserordentlicher Wichtigkeit ist, nämlich das Problem, wie die objektive Notwendigkeit der Staatsordnung mit ihrem Gegensatze, dem persönlich freien Willen, zu vereinigen sei. Es ist dasselbe Problem, welches späterhin im Staate wiederkehrt und durch die Sittlichkeit sowohl der Staatsordnung als der einzelnen Bürger und durch die Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze gelöst wird.

Wir sehen also, wie Sokrates diese den Meinungen der Menge widersprechende Ansicht über das Verhältnis des einzelnen Bürgers zum Staate und zu den Gesetzen desselben vom Standpunkte der Ethik rechtfertigt und diese für die Philosophie des Rechts so ausserordentlich wichtige Frage auf ethischem Gebiete in einfacher Erörterung durch die sittlich freie Person des Sokrates löst. Es ist demnach die aus dem Vorhergehenden einleuchtende Wichtigkeit unsers Dialogs in philosophischer Hinsicht auch nach diesen Beziehungen hin ausserordentlich gross.

Nach der Erwähnung nun, dass derjenige, welcher die Gesetze des Vaterlandes übertrete, ein dreifaches Unrecht begehen würde, insofern er erstlich seinen Erzeugern nicht, zweitens nicht seinen Ernährern gehorche, drittens aber, obgleich er ihnen zu gehorchen freiwillig gelobte, dennoch ihnen, milden Herrschern, weder gehorche noch sie eines Bessern belehre, werden die aufgestellten Grundsätze in Kapitel vierzehn auf den vorliegenden Fall angewendet.

Kapitel 14. Nicht unbedeutend in diesem Kapitel ist die Frage: *τίνι ἂν πόλις ἀρέσκοι ἄνευ νόμων*; das Wesen des Staats nämlich bilden die Gesetze. Wer daher diese verletzt, erschüttert den Staat in seiner Grundfeste. Andrerseits kann nur ein Staat mit Gesetzen und zwar mit guten Gesetzen, wenn überhaupt ein anderer ohne Gesetze möglich ist, dem für das Gesetz geschaffenen Menschen, dem *ζῷον πολιτικόν*, Genüge leisten.

2. Kapitel 15—16.

In den beiden folgenden Kapiteln, Kapitel fünfzehn und sechzehn, welche die subjektive Widerlegung des Kriton vom Standpunkte des Vorteils aus enthalten, sind von Wichtigkeit in philosophischer Hinsicht die Worte: „Wirst du dort dieselben Gespräche anknüpfen wie hier, dass die Tugend und die Gerechtigkeit den meisten Wert habe für die Menschen und das Gesetzmässige und die Gesetze?“ nicht nur insofern, als sie die durch die Philosophie aufgefundenen, höchsten und für den Menschen erstrebenswertesten Güter darlegen, sondern auch insofern, als sie gleichsam den Kern und das Thema des ganzen sokratischen Philosophierens enthalten. Von grösster Bedeutsamkeit aber ist in Kapitel 16, in welchem nach einer summarischen Rekapitulation der vorhergehenden Argumente der vorliegende Fall noch von dem höhern Gesichtspunkt des Jenseits aus betrachtet wird, die Stelle, wo die irdischen Gesetze Brüder der ewigen und unwandelbaren im Hades genannt werden. Diese Worte zeigen uns eine Weltanschauung, nach welcher das Irdische mit dem Himmlischen in schöner Harmonie vereint ist und das vom Menschen hier auf Erden vollbrachte Gute und Böse dort im Jenseits seine Vergeltung erlangt, eine Weltanschauung, nach welcher die irdischen Gesetze der Ausdruck einer heiligen, ewigen, sitt-

---

[1]) J. — J. Rousseau: „Contrat social ou principes du droit politique précédé de discours etc. Nouvelle édition revue d'après les meilleurs textes. Paris: Garnier Frères.

[2]) S. Arnold: „Platons Werke, einzeln erklärt und in ihrem Zusammenhange dargestellt“. Seite 90 fgde.

lichen Weltordnung sind. Ausserdem zeigt dieser ganze Teil, wie gewaltig tief die Kluft ist zwischen der philosophischen und der gemeinen Tugend, dass es beim Handeln nicht auf die Folgen, sondern auf den sittlichen Wert des Handelns selbst ankomme, dass der Mensch bei einem solchen Handeln scheinbar der Glückseligkeit zu entraten scheint, in Wahrheit aber derselben teilhaftig wird.

Nachdem nun Sokrates durch diese Reden, die in ihm nachtönen, wie die vom Korybantentaumel Ergriffenen Flötentöne zu hören glauben, seinen Freund Kriton widerlegt, spricht er zum Schluss noch die bedeutungsvollen Worte: „*Πράττωμεν ταύτῃ, ἐπειδὴ ταύτῃ ὁ θεὸς ὑφηγεῖται.*“ Sie sind die höchste Spitze der Betrachtung, wie H. Stier sagt, und darum der Abschluss des Ganzen. Er spricht darin die feste Überzeugung aus, dass die Stimme der Vernunft, welche ihn leitet, der oben genannte *λόγος*, als dem Menschen immanent das absolut Wahre und Gute offenbare. Auch liegt darin ausgesprochen, dass diese Vernunft, welche uns den Willen Gottes offenbart, selbst göttlichen Geschlechts sei. So weist uns Sokrates am Schlusse hinüber in die reinen Regionen der Metaphysik und in das Gebiet der Theologie.

Zum Zweck der grösseren Übersichtlichkeit und des besseren Verständnisses geben wir hier die philosophisch wichtigen Stellen des Kriton im Zusammenhange, die in Anführungsstriche gesetzten nach Nüszlins Übersetzung.

In der Kapitel eins und zwei umfassenden Einleitung erfahren wir, dass Sokrates sich im Gefängnis befindet. Zu ihm kommt in frühster Morgendämmerung Kriton und trifft ihn schlafend. Er wagt es nicht, den geliebten Lehrer, dessen Tod nahe bevorsteht, aus seinem süssen Schlummer zu wecken, und setzt sich still neben ihn. Als Sokrates erwacht, wundert er sich darüber, den Kriton so früh schon bei sich zu sehen, und ebenso darüber, dass er durch den Schliesser Zutritt zum Gefängnis erhalten hat. Kriton giebt ihm darüber Aufklärung, indem er sagt, dass der Schliesser schon bekannt mit ihm sei und schon öfters etwas von ihm erhalten habe, erwidert auf die Frage, warum er ihn nicht geweckt, sondern sich so still hingesetzt habe, dass er ihn, den sanft in einer so traurigen Lage vom Schlummer umfangenen, deshalb nicht geweckt, damit ihm die Zeit noch recht sanft hingehe, und fügt hinzu, dass er ihn zwar auch sonst in seinem ganzen Leben wegen seiner Gemütsart glücklich gepriesen, aber bei weitem am meisten ihn jetzt bewundere, weil er so leicht und gelassen sein Unglück ertrage. Sokrates erwidert: „Es wäre ja wohl *ungereimt* mein Kriton, wenn ein so alter Mann ungehalten würde, dass er schon enden soll“. Nachdem ihm Kriton entgegnet, dass doch andere ebenso bejahrte und von einem solchen Unglück heimgesuchte Menschen nicht durch ihr Alter davor geschützt würden, sich unwillig zu gebärden gegen das eintretende Geschick, erkundigt sich Sokrates nach dem Zwecke seines so frühen Erscheinens und erfährt von ihm die traurige Botschaft, dass er am nächsten Morgen sein Leben werde beschliessen müssen, da noch an demselben Tage, wie von Sunion aus gemeldet sei, das Schiff zurückkehren werde, nach dessen Ankunft er sterben müsse. Gleichsam wie von einer freudigen Nachricht überrascht, ruft Sokrates aus: „Nun, Kriton, *glückzu! wenn es den Göttern so gefällt, geschehe es so.* Doch glaube ich nicht, dass es heute kommen werde“. Auf die Frage, woher er dies vermute, giebt Sokrates die Erklärung, er habe einen Traum gehabt, aus welchem er es schliesse. Eine schöne, wohlgestaltete Frau in weissen Kleidern, so habe er geträumt, sei auf ihn zugekommen und habe ihm gesagt: „*Sokrates, Du kannst wohl am dritten Tage das gesegnete Phthia erreichen*“. Er schliesse daraus, dass das Schiff erst am nächsten Tage kommen und er also erst am dritten Tage werde sterben müssen.

Auf diese Einleitung, welche über Ort, Zeit und Personen orientiert und der Exposition beim Drama entspricht, folgt der Hauptteil des Gesprächs, welcher im grossen und ganzen gleichsam in drei Akte zerfällt und in den beiden ersteren derselben die

dialektische Verwickelung, im dritten dagegen die Lösung enthält, um alsdann im Schluss einen versöhnenden Ausgang zu finden.[1])

In dem ersten dieser drei Teile werden uns die Gründe vorgeführt, durch welche Kriton seinen teuren Freund zur Flucht zu bewegen sucht. Anknüpfend an das Traumbild, fordert der mit materiellen Gütern reich gesegnete Kriton den Sokrates auf, ihm zu folgen und sich zu retten. Denn nicht nur ein Unglück werde ihm durch den Tod des Freundes zugefügt: erstens werde er eines unersetzlichen Freundes beraubt, zweitens aber in den Verdacht kommen bei der Menge, dass er des Geldes wegen den Freund zu retten verabsäumt habe und das Geld höher achte als die Freunde; denn dass Sokrates aus freien Stücken nicht habe weggehen wollen, würden die Leute nicht glauben. Sokrates lehnt die Rücksicht auf *die Meinung der Menge* ab und sagt, die Bessern, auf welche es eher lohne Rücksicht zu nehmen, würden den wirklichen Hergang schon glauben. Auf die Entgegnung Kritons aber, dass es doch nötig sei, sich um der Leute Meinung zu kümmern, da sie ja, wie die gegenwärtige Lage zeige, nicht nur das kleinste, sondern sogar das grösste Übel jemandem, der bei ihnen verleumdet sei, zuzufügen imstande seien, erwidert Sokrates die bedeutsamen Worte: „*Vermöchte doch, mein Kriton, diese Menge das grösste Übel zu vollbringen, damit sie auch wieder das grösste Gut erweisen könnte, dann stände es gut; nun aber vermag sie keines von beidem, weder vernünftig noch unvernünftig kann sie ja machen, sondern sie handelt, wie es sich gerade trifft.*“ Nachdem nun Kriton, der diesen Worten die Wahrheit nicht absprechen kann, etwaige Bedenken, die Sokrates hinsichtlich seiner Freunde und seiner selbst haben könnte, dass nämlich seine Freunde durch die Vollführung der Rettung in Gefahr kommen und durch Aufwendung von Geld für die Bewerkstelligung der Flucht geschädigt würden, Sokrates selber aber in Besorgnis darüber geraten könnte, was er nach seiner Auswanderung aus Athen anfangen sollte und ob er in Thessalien, seinem künftigen Aufenthaltsorte, sowohl die gewünschte Achtung als auch die nötige Sicherheit haben würde, beseitigt hat; geht er dazu über, seine Aufforderung zur Flucht noch dadurch zu begründen, dass er sagt, es sei Pflicht für Sokrates, ihm zu folgen und zwar nicht nur Pflicht der Selbsterhaltung, sondern auch Pflicht, sich für die Erziehung seiner Söhne zu erhalten. Endlich aber sei es auch Sache der Ehre für die Freunde.

In dem nun folgenden Teile tritt der soeben erörterten unphilosophischen Ansicht des Kriton die philosophische des Sokrates entgegen. In demselben sucht er durch Erörterungen, die über allgemein gültige Grundsätze angestellt werden, den Standpunkt zu gewinnen, von welchem aus Kritons Vorschlag allein zu beurteilen sei. Er sagt: „*Lieber Kriton, dein freundlicher Eifer ist viel wert, wenn er nur mit einigem Rechte bestehen könnte, wo nicht, so ist er um so peinlicher, je verbindlicher er ist. So müssen wir denn überlegen, ob diese Sache zu unternehmen sei oder nicht, da ich nicht bloss jetzt, sondern auch zu jeder Zeit mich als einen Mann gezeigt, der durch nichts Anderes, was ihn betrifft, sich je bestimmen lässt, als durch den Grund, der mir in der Untersuchung als der beste erscheint. Jene Grundsätze aber, welche ich in früherer Zeit aussprach, kann ich jetzt nicht verwerfen, da mich dieses Schicksal traf, sondern sie erscheinen mir beinahe ganz gleich, und ich ehre und achte sie als dieselben wie vorher. Wenn wir also in dem vorliegenden Falle nicht bessere vorzubringen haben, so wisse nur, dass ich dir nie und nimmer nachgeben werde, auch dann nicht, wenn die Macht der Menge uns, wie wenn wir Kinder wären, mit mehr Schrecknissen als gegenwärtig bedrohen, Bande und Todesarten und Vermögensraub auf uns loslassen wollte. Wie möchten wir es nun wohl am geziemendsten überlegen? Etwa wenn wir zuerst jenes Wort wieder aufnehmen, welches du über die Meinungen vorbringst, ob die Behauptung, dass*

---

[1]) Cf. Dr. Christian Cron: „Verteidigungsrede des Sokrates und Kriton“, für den Schulgebrauch erklärt. Leipzig 1857. Seite 37 folg.

wir auf einige Meinungen achten sollen, auf andere nicht, in jedem Falle gut war oder nicht oder ob sie, bevor ich sterben sollte, gut gelautet habe, jetzt aber sich offenbar als eine Aeusserung erweise, die nur des Redens wegen so obenhin gesagt ward, in Wahrheit aber nur Scherz und Tand war? Ich wünsche aber gemeinschaftlich mit dir, mein Kriton, zu untersuchen, ob jene Rede in meiner jetzigen Lage mir etwa in einem anderen Lichte oder als dieselbe erscheine und wir sie dann aufgeben oder befolgen sollen. Es wurde aber, deucht mir, jedes Mal von allen, die etwas zu sagen meinten, so etwa gesprochen, wie ich eben erst bemerkte: man müsse unter den Meinungen, welche die Menschen hegen, einige hoch halten, die andern nicht. Nun bei den Göttern, Kriton, scheint dir diese Behauptung nicht gut? Denn du bist ja, wenigstens nach menschlicher Berechnung, ausser Gefahr, morgen sterben zu müssen, und so möchte das drohende Geschick dich wohl nicht berücken. So überlege also: scheint dir die Behauptung nicht befriedigend, dass man nicht alle Meinungen der Menschen beachten müsse, sondern einige wohl, die andern nicht, und nicht die Meinungen aller Menschen, sondern einiger wohl, die der andern nicht? Was denkst du? ist das nicht gut gesagt?" Sowohl dies als auch die hieraus gezogenen Folgerungen sieht sich Kriton gezwungen als richtig anzuerkennen, *dass man nämlich die guten Meinungen ehren solle, die schlechten aber nicht und dass die guten die der Vernünftigen, die schlechten aber die der Unvernünftigen seien.* Ebenso kann er nicht umhin, die Richtigkeit des aus der Erfahrung genommenen Beispiels und die aus demselben gezogenen Folgerungen einzuräumen: *man dürfe in Bezug auf Leibesübungen nicht auf jedermanns Lob und Tadel und Meinung achten, sondern nur auf die des Arztes oder des Turnmeisters; man müsse also auch den Tadel fürchten und Freude haben an dem Lobe jenes Einen und nicht der Menge, also auch zu Werke gehen und sich üben und essen und trinken, wie der Meister und Sachverständige es für gut befinde; würde man aber die Meinung desselben verachten und die der unkundigen Leute befolgen, so würde einem Uebles begegnen, man würde offenbar in diesem Falle seinen Leib zerrütten.* Auch die Richtigkeit des Analogieschlusses, den Sokrates in folgenden Worten giebt: *„So ist es also auch mit dem anderen, mein Kriton, damit wir nicht alles durchgehen, ja und insbesondere auch mit dem Gerechten und Ungerechten, dem Hässlichen und Schönen, dem Guten und Bösen, worüber wir uns jetzt beraten; müssen wir da der Ansicht der Menge folgen und sie fürchten oder der des Einzigen, der als Sachkundiger erscheint, welchen man dann mehr scheuen und fürchten muss als alle die übrigen insgesamt? da wir durch Ungehorsam gegen ihn jenes verderben und entweihen würden, was durch das Gerechte besser wurde, durch das Ungerechte aber unterging? Oder ist dies nichts?"*, muss er ebenso zugestehen als die daran geknüpfte Bemerkung, *dass, wenn es sich schon nicht lohne, mit einem abgeschwächten und zerrütteten Leibe zu leben, es noch viel weniger lohnend sei, sein Dasein zu vollenden mit einem zerrütteten Geiste, dem edlern Teile des Menschen; auf diesen aber beziehe sich Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.* Alsdann folgen die trefflichen Worte: *„So müssen wir also, Bester, nicht so sehr das bedenken, was die Menge von uns sagen wird, sondern was der Kenner des Gerechten und des Ungerechten, der Einzige und die Wahrheit selbst sagt!"* Nachdem nun Sokrates noch den Einwand, den jemand machen könnte, dass die Leute es in ihrer Gewalt hätten zu töten, dadurch widerlegt hat, dass er sagt, *nicht das Leben sei am höchsten zu achten, sondern das gute Leben, das gute Leben aber sei mit dem gerechten und sittlichen Leben einerlei,* stellt er die Frage unter den Gesichtspunkt, *ob er recht thun würde, wenn er der Aufforderung des Kriton Folge leistete, oder nicht.* Wenn sich die Flucht als gerecht zeigen sollte, wollten sie dieselbe versuchen, wenn sich aber zeigen sollte, dass sie dieselbe nur ungerechterweise ausführen könnten, so sei der Tod gar nicht in Anschlag zu bringen gegen den Umstand, dass er unrecht leide. Alsdann fordert er den Kriton auf, gemeinschaftlich und von dem angegebenen Gesichtspunkte aus die Sache zu beraten, und sagt: *„Sagen wir, man dürfe auf keine Weise vorsätzlich unrecht thun oder man dürfe es auf eine Weise wohl, auf die andere nicht? oder ist durchaus das Unrechtthun weder gut*

noch schön, wie wir oft in der früheren Zeit übereinkamen und was auch eben erst behauptet wurde? Oder sind uns alle jene frühern Zugeständnisse in diesen Tagen so ganz zerstoben, und haben wir wirklich schon lange, lieber Kriton, wir so alte Männer bei diesen ernsthaften Unterhaltungen, ohne es zu merken, uns von Kindern nicht unterschieden? oder verhält es sich mehr als alles so, wie wir damals behaupteten? mag es nun die Menge bestätigen oder nicht, und ist nun einmal, mögen wir noch Härteres oder auch Gelinderes, als dieses ist, erleiden, dennoch das Unrechtthun für den Thäter auf jede Weise schlecht und schimpflich?"

Hierauf zieht er die philosophisch so wichtigen Folgerungen:

„Sokr. *Auf keine Weise also darf man unrecht thun.*

Krit. Nein, auf keine Weise.

Sokr. *Noch Unrecht, welches man erlitt, erwidern, wie die Menge meint, da man auf keine Weise unrecht handeln darf.*

Krit. Offenbar nicht.

Sokr. *Wie nun weiter? Darf man Böses zufügen, lieber Kriton, oder nicht?*

Krit. Man darf es wohl nicht, lieber Sokrates.

Sokr. *Wie aber? Böses, was man erfuhr, erwidern, wie die Menge sagt, ist dieses recht oder nicht recht?*

Krit. Durchaus nicht.

Sokr. *Denn den Menschen Böses thun, unterscheidet sich ja wohl nicht von unrecht thun.*

Krit. Du sprichst die Wahrheit.

Sokr. *So darf man folglich Böses nicht erwidern und keinem Menschen Böses zufügen, was man auch immer von ihm erleiden mag. Nun sieh dich also vor, Kriton, ob du dieses Zugeständniss nicht gegen deine Ansicht zugestehst. Denn ich weiss, dass nur einige wenige so denken und so denken werden. Wer nun dieser Ansicht ist und wer es nicht ist, für die giebt es keine gemeinsame Beratung, sondern sie müssen notwendig einander verachten, wenn sie auf ihre gegenseitigen Grundsätze sehen. Nun bedenke also auch du recht sehr, ob du so denkst und beistimmst; und dann wollen wir unsere Beratung mit der Annahme beginnen, dass es nie recht sei, unrecht zu thun noch zu erwidern, noch Böses, welches man erlitten, durch Erwiderung des Bösen abzuwehren; oder ob du zurücktrittst und an diesem Anfange nicht teilnimmst? denn meine Ansicht war es schon längst und ist es auch jetzt noch; hast du jedoch irgend eine andere Meinung, so sprich sie aus und belehre mich. Wenn du aber bei dem vorigen bleibst, so höre, was nun folgt.*

Krit. Allerdings bleibe ich dabei und teile deine Ansicht; so rede denn.

Sokr. *Ich sage also ferner, oder ich frage vielmehr: muss man die einem andern gegebene Zusage, die man als gerecht und billig erkannt hat, erfüllen oder trüglich brechen?*

Krit. Erfüllen."

In der dritten Unterabteilung des Hauptteils erfolgt alsdann die Lösung des Konfliktes, indem Sokrates zunächst das Verhältnis des Bürgers zum Staate bespricht und darauf die soeben erörterten Maximen auf den vorliegenden Fall anwendet. Dem anfangs nicht recht verstehenden Kriton setzt er näher auseinander, dass dasjenige, was Kriton ihm zu thun anrate, eine Schädigung des Staates sein würde, da unbedingter Gehorsam des einzelnen Bürgers gegen die Gesetze des Staates die Grundbedingung für die Existenz desselben sei. Er sagt: „*Wohlan, betrachte denn die Sache so! Wenn wir im Begriffe ständen, von hier zu entlaufen oder wie man das nennen soll, und es kämen die Gesetze und das Gemeinwesen des Staates und träten uns mit der Frage entgegen: „Sage mir, Sokrates, was hast du im Sinne zu thun? Nicht wahr, du suchst durch diese That, auf welche du sinnest, uns, die Gesetze, und den ganzen Staat, so weit es von dir abhängt, zu vernichten? Oder glaubst du, es sei möglich, dass der Staat noch bestehe und nicht unterwühlt sei, in welchem die gerichtlichen Entscheidungen nichts vermögen, sondern von Privatpersonen entkräftet und vereitelt werden?" Was werden wir, Kriton, auf dieses und anderes dieser Art erwidern?*

denn vieles hätte einer, zumal ein Redner, über den Untergang des Gesetzes vorzubringen, welches verordnet, dass die gefällten Entscheidungen in Wirksamkeit bleiben. Oder wollen wir etwa zu ihnen sagen: der Staat behandle uns ja ungerecht und entschied den Streit nicht richtig? Wollen wir dieses, oder was wollen wir sagen? Krit. *Dieses, gewiss, mein Sokrates."* Alsdann setzt er auseinander, dass durch das ihm zugefügte Unrecht in seinem Verhältnisse zum Staate nichts verändert sei, da *das Verhältnis des Bürgers zum Staate erstens ein Verhältnis der Pietät sei,* ein Verhältnis, das er mit folgenden Worten klarlegt: *„„Wie nun", könnten die Gesetze uns sagen: „Sokrates, kamen wir auch hierin überein, wir und du, oder vielmehr darin, bei den Urteilen, welche der Staat immer fällen würde, zu beharren?" Wenn wir uns nun über ihre Rede wunderten, würden sie vielleicht sagen: „Wundere dich nicht, Sokrates, über das Gesagte, sondern antworte, da du ja gewohnt bist, in Fragen und Antworten dich zu erklären. Wohlan denn, wegen welcher Beschwerde gegen uns und den Staat versuchst du uns zu vernichten? Haben wir fürs erste dir nicht das Dasein gegeben, und nahm dein Vater nicht durch unsere Vermittlung deine Mutter und erzeugte dich? Sage uns denn, tadelst du etwa diejenigen Gesetze unter uns, welche die Ehen betreffen, als wären sie nicht gut?" Ich tadle sie nicht, würde ich wohl sagen. „Aber jene über die Erziehung und Bildung des Gebornen, nach welchen auch du erzogen wurdest? Erteilten die Gesetze unter uns, welche darüber bestellt sind, deinem Vater nicht geziemend die Weisung, dich in Musik und Gymnastik zu unterrichten?" Geziemend, würde ich sagen: „Gut. Nachdem du aber geboren, erzogen und gebildet warst, hättest du etwa einzuwenden, zuerst dass du nicht der unsrige wärest, unser Nachkomme und Knecht, du selbst und deine Vorfahren? Und wenn dies so ist, glaubst du da, du habest gleiches Recht wie wir, und was wir immer dir zu thun versuchten, das glaubst du auch uns mit Recht zu entgegnen? oder hattest du freilich gegen deinen Vater und gegen deinen Herrn, wenn du etwa einen hättest, nicht gleiches Recht, so dass du, was dir immer von ihnen widerführe, nicht auch erwidern dürftest, weder harte Reden, welche du hörtest, durch Gegenreden, noch Schläge durch Wiederschlagen, noch vieles andere dieser Art; gegen das Vaterland aber und die Gesetze, wird es dir da erlaubt sein, dass, wenn wir dich töten wollen, weil wir es für Recht halten, auch du uns, die Gesetze und das Vaterland, soweit du vermagst, dafür zu töten versuchtest, und wirst du bei diesem Thun behaupten, du handelst recht, du, der in Wahrheit nach Tugend strebt? Oder bist du so wenig weise, dass dir entging, wie mehr als Mutter und Vater und alle Vorfahren insgesamt das Vaterland geachtet, verehrt und heilig ist und in grösserm Ansehen bei den Göttern und allen vernünftigen Menschen steht und dass man es ehren und ihm, wenn es zürnt, mehr nachgeben und es besänftigen muss, als einen Vater, und es entweder des Besseren belehren oder thun muss, was es nur gebietet, und gelassen leiden, wenn es etwas zu leiden auferlegt, seien es Schläge oder Ketten, und wenn es einen in den Krieg zu Wunden oder Tod entsendet, dass er ihm da folgen muss und es so recht ist? und dass er nicht weichen, noch zurücktreten, noch den Posten verlassen darf, sondern dass er im Kriege und vor Gericht und überall, was der Staat und das Vaterland gebietet, zu thun oder es über die Natur des Rechtes zu belehren hat? dass es aber nicht erlaubt ist, Mutter oder Vater, noch weit weniger aber, als sie, das Vaterland gewaltsam zu behandeln?" Was werden wir hierauf erwidern, Kriton, dass die Gesetze die Wahrheit oder dass sie nicht die Wahrheit reden?* Krit. *Die Wahrheit, wie mir scheint."* — Zweitens aber sei *das Verhältnis des Bürgers zum Staate auch das eines freiwilligen Vertrages,* der auf folgende Weise von Sokrates erläutert wird: *„„Erwäge nun, Sokrates", würden die Gesetze vielleicht entgegnen, „ob wir darin die Wahrheit reden, dass du in dem, was du jetzt zu thun beginnst, nicht recht an uns zu handeln suchst. Denn nachdem wir dich erzeugt, erzogen und gebildet und an allem Schönen, worüber wir verfügen, dir und allen andern Bürgern Anteil gegeben haben, erklären wir dennoch durch die an jeden Athener, der sie wünscht, erteilte Vollmacht, dass ihm, sogleich nach seiner Aufnahme unter die Bürger, wann er die Verhältnisse in der Stadt und uns, die Gesetze gesehen hat, wenn wir ihm nicht gefallen, freistehe, mit den Seinigen*

wegzuziehen, wohin er will. Und keines von uns, den Gesetzen, hindert noch verbietet demjenigen unter euch, dem wir und der Staat etwa nicht gefallen, wenn er in eine Pflanzstadt ziehen oder anderswohin gehen und sich dort niederlassen will, mit dem Seinigen dahin zu gehen, wohin er will. Wer von euch aber dableibt, indem er sieht, wie wir Recht erteilen und im übrigen den Staat verwalten, von dem behaupten wir, er habe uns bereits durch die That gelobt zu thun, was wir irgend befehlen, von dem aber, der nicht gehorcht, behaupten wir, er handle dreifach ungerecht, weil er uns als seinen Erzeugern und als seinen Erziehern nicht gehorcht und weil er, trotz seines Versprechens uns wirklich zu gehorchen, dennoch nicht gehorcht und uns nicht eines Bessern belehrt, wofern wir etwas nicht recht thun, obgleich wir nur vorschlagen und nicht hart gebieten das zu thun, was wir verlangen, sondern von zweien das eine freistellen, entweder uns zu überzeugen oder zu gehorchen, wovon er nun weder das eine noch das andere thut." Hierauf folgt die Anwendung dieser Grundsätze auf den vorliegenden Fall. Wenn er jetzt, was ihm ja früher den Gesetzen gemäss freigestanden, fliehen wollte, so würde er gegen die Gesetze handeln, die er doch durch sein ganzes siebzigjähriges Leben vor allen Athenern anerkannt habe. Er sei geblieben, weil ihm die Gesetze des Staates gefallen hätten; denn *ein Staat ohne Gesetze würde wohl niemandem gefallen.*

Nachdem Sokrates alsdann noch auseinandergesetzt, dass auch nicht einmal von der Seite des Vorteils aus die Flucht anzuraten sei, in einer Erörterung, in welcher besonders die Worte beherzigenswert sind, dass *über Tugend und Gerechtigkeit nichts gehe für den Menschen und über Ordnungen und Gesetze,* und nachdem er die Betrachtung des Zuträglichen noch aus dem höhern Gesichtspunkt des Jenseits angestellt hat mit den Worten: *„„So folge denn, Sokrates, uns, deinen Erziehern, und achte weder deine Kinder noch das Leben noch etwas anderes höher als die Gerechtigkeit, damit du bei deiner Ankunft in der Unterwelt dies alles zu deiner Verteidigung bei den dortigen Herrschern anzuführen habest. Denn weder hier erschiene jenes Unternehmen besser noch gerechter und frömmer für dich oder irgend einen der Deinen, noch würde es bei deiner Ankunft dort besser für dich sein. Sondern jetzt scheidest du, wenn du scheidest, als Beleidigter, nicht von uns Gesetzen, sondern von den Menschen; wenn du aber entfliehst nach so schimpflicher Erwiderung des Unrechtes und des Bösen mit Übertretung deiner eigenen Gelöbnisse und Verträge mit uns und als Übelthäter an solchen, gegen die du es am wenigsten sein solltest, an dir selbst, den Freunden und dem Vaterlande und uns; so werden wir, solang du lebst, dir zürnen, und auch dort werden unsere Geschwister, die Gesetze in der Unterwelt, dich nicht wohlwollend empfangen, weil sie wissen, dass du auch uns, soweit du vermochtest, zu vernichten strebtest. So lasse dich denn nicht bereden, Kritons Rat, sondern vielmehr den unsrigen zu vollziehen!""* — spricht er zum Schluss in freudiger Entschlossenheit die Worte seiner festen Überzeugung aus: *„So lass es denn, Kriton, und handeln wir so, da Gott auf dieser Bahn uns vorangeht!"*

Wir sehen also, dass der Kern der philosophisch wichtigen Fragen die Mitte des Gespräches einnimmt, dass aber auch die andern um diesen sich gruppierenden einzelnen Teile des Dialogs durchaus nicht der Wichtigkeit in philosophischer Hinsicht entbehren. Einleitung und Schluss waren besonders insofern wichtig, als in ihnen Fragen berührt und angedeutet werden, welche dem Gebiete der Metaphysik angehören und in das der Religion hinüberweisen; der zweite Teil des Gespräches (Kapitel 3—5) und die subjektive Widerlegung des Kriton (Kapitel 15—16) besonders insofern, als wir durch sie die tief gähnende Kluft kennen lernen, welche zwischen der gemeinen und der philosophischen Tugend sich befindet; der erste (Kapitel 6—8) und dritte (Kapitel 11—14) Teil der objektiven Widerlegung des Kriton besonders insofern, als in ihnen neben ethischen, welche durch den ganzen Dialog hin sich erstrecken und die Grundlage desselben bilden, namentlich dialektische und rechtsphilosophische Fragen erörtert und berührt werden; die Mitte des ganzen Gespräches aber nimmt die in ethischer Hinsicht so ausserordentlich bedeutende Erörterung über Recht und Unrecht ein.

Fassen wir nun diese in dem Dialoge niedergelegten, teils erörterten und ausgesprochenen, teils berührten und angedeuteten in philosophischer Hinsicht wichtigen Gedanken und Momente zusammen, so wird man die Wichtigkeit desselben in dieser Hinsicht einräumen müssen.

III.

Es bleibt uns nun noch übrig, diese in philosophischer Hinsicht nach so verschiedenen Seiten hin wichtigen erörterten Gedanken und Momente des Dialogs im Lichte der sokratischen und platonischen Philosophie zu betrachten. Denn erst aus seiner Stellung zu ihnen und seiner Bedeutung für sie kann seine Wichtigkeit in philosophischer Hinsicht vollständig erkannt und gewürdigt werden.

Die sokratische Philosophie geht darauf aus, von den schwankenden Ansichten und Meinungen auf dem Wege der Induktion zu den festen, allgemeinen Begriffen, welche den Erscheinungen zu Grunde liegen, zu gelangen. Es ist daher in dem Wesen derselben begründet, dass sie uns stets in dialogischer Form entgegentritt, gerade umgekehrt wie bei den Sophisten, welche, da sie nur einzelnen Ansichten huldigen und sich mit dem Scheine begnügen, zu ihrer Form die monologische haben. Nicht unbedeutsam ist also in unserm Dialoge die öfters wiederholte und an Kriton gerichtete Aufforderung von seiten des Sokrates, gemeinschaftlich die Sache zu beraten.

Wichtiger jedoch als die Form ist der Inhalt unsers Gespräches für die sokratische Philosophie. Der Sokratismus ist Idealismus, denn er vereinigt die Momente des Objektivismus und Subjektivismus in sich. Das erstere derselben tritt besonders den Sophisten gegenüber hervor. Diese stellen alles ins Belieben und machen das Subjekt zum alleinigen Massstabe, ihnen gegenüber haben die jedesmaligen Meinungen Wahrheit und Gültigkeit; Sokrates dagegen setzt diese als trügerisch und unwahr beiseite und sucht eine feste Norm für das Handeln, sein Tugendbegriff ist nicht für den Augenblick berechnet, um im nächsten wieder umgestossen zu werden, sondern er resultiert aus der Vernunft, der Erkenntnis der objektiven Wahrheit, und hat Allgemeingültigkeit. Gerade die Betonung der Erkenntnis des Wahren, der Wichtigkeit der Einsicht und Intelligenz für das Gebiet der Ethik ist es, welche der sokratischen Tugendlehre einen so hohen Wert verleiht. Denn das Wahre und das Gute durchdringen und postulieren sich gegenseitig. Dies wurde schon oben im Eingange zu Kapitel 6—14, als von der Einheitlichkeit des Geistes und dem intelligenten Willen die Rede war, hervorgehoben; dies ist es auch, was wir aus dem Munde einer guten Autorität, dem Mephistopheles bei Goethe, vernehmen, welcher sagt:

„Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft —
Und hätt' er sich auch nicht dem Teuffel übergeben,
Er müsste doch zu Grunde gehn!“ [1])

Diese intelligente Seite des Geistes aber ist es auch, welche uns bewahrt vor dem ekelhaften, unverdaulichen Brei unwahrer, erheuchelter pathetischer Herzensergüsse, wie er nicht nur in vergangenen Jahrhunderten von ganzen Dichterschulen aufgetischt worden ist, sondern auch heute noch hier und dort bereitet wird. Wir sehen sonach, dass der Dialog Kriton auch in dieser Beziehung eine ausserordentliche philosophische Wichtigkeit gewinnt. Ganz besonders aber zeigt sich der Objektivismus des Sokrates in unserm Gespräche darin, dass Sokrates das Gute in die Gesetzlichkeit setzt und mit der grössten Energie trotz aller ihm entgegengestellten Meinungen daran festhält, die vorgeschriebene Gesetze des Vaterlandes als Norm für seine Handlungsweise selbst im Angesichte de Todes für gültig anzuerkennen. Ihre Stimme spricht zu ihm wie Ohrenklingen.

---

[1]) Cf. Hegel: „Naturrecht und Staatswissenschaft“. Berlin 1840². 8. Band. Seite 11.

Auf der andern Seite aber ist der Sokratismus Subjektivismus. Auch dieses Moment tritt in unserm Dialoge in dem Betonen der eigenen Einsicht und Vernunft gegenüber den Meinungen der Menge hervor. Es ist die Macht seines Dämonions, seines ihm in allen Lagen des Lebens vor schädlichen Handlungen warnenden Gewissens, welches auch hier ihn davon abhält, auf die zwar liebevollen, aber mit echter Sittlichkeit nicht verträglichen Ermahnungen seines Freundes einzugehen.

Dieser in Sokrates inkarnierte Idealismus konnte nur dadurch beseitigt werden, dass man den Sokrates selbst tötete, und das leuchtet besonders aus dem für unser Gespräch gewählten Momente hervor. Gerade aus ihm erhellt, wie Sokrates durch nichts auf Erden bewogen werden konnte, den in ihm lebenden und wurzelnden Idealismus zu verleugnen.

Ist so einerseits der Kriton für des Sokrates Philosophie von hoher Wichtigkeit, so ist anderseits nicht zu verkennen, dass in demselben Grundsätze ausgesprochen sind, welche über die sokratische Lehre hinausgehen, das heisst, dass Sokrates in demselben idealisiert erscheint. Xenophon, der den Sokrates mehr äusserlich fasst, berichtet uns, dass Sokrates bisweilen selbst Grundsätze ausgesprochen, wie: „Unter Umständen ist uns Stehlen gut“ u. s. w. Wenngleich nun Sokrates selbst, wie dies namentlich die im Kriton verewigte Handlungsweise des grossen Tugendvirtuosen beweist, weit davon entfernt war, von der einmal erkannten Wahrheit abzugehen oder den rechten Weg beim Handeln im einzelnen Falle zu verfehlen, so stehen doch die wichtigsten, mit absoluter Geltung in unserm Dialoge ausgesprochenen Grundsätze, wie: „Man darf unter keinen Umständen Unrecht mit Unrecht vergelten“, mit jenen in keinem Einklang. Auch bemerkt K. Fr. Hermann[1]), dass in dem Satze, das Unrecht als solches habe für die Seele dieselben nachteiligen Folgen wie eine schlechte Diät für den Körper und trage folglich seine Strafe in sich selbst, der Weg zu einem Moralprinzipe gebahnt werde, wie es bei Sokrates nirgends mit solcher Bestimmtheit zu finden sei. Wir sehen somit, dass Platon in diesem Gespräche über den Meister durch jene Sätze weit hinaus geht und die Ethik ausserordentlich vertieft. Dies ist aber ein Fortschritt, in welchem ganz besonders die grosse Wichtigkeit unseres Gespräches in philosophischer Hinsicht zu Tage tritt und welcher uns hinüberführt zur Betrachtung der Wichtigkeit des Kriton innerhalb der platonischen Philosophie selbst.

Von weitgehender Bedeutung für das Verständnis und für die richtige Würdigung der platonischen Dialoge ist die erst in der neuern Zeit, wie oben bemerkt worden, unternommene genetische Entwicklung der platonischen Philosophie. In dem herrlichen, in ewig frischem Reiz prangenden Blütenkranze der platonischen Gespräche, von denen jedes einzelne für sich und alle insgesamt sodann unter einander ein schönes Ganzes bilden, jedem einzelnen Dialoge nun den ihm zukommenden Platz anzuweisen, ist wegen des oft jedes äussern Anhaltspunktes und jeder Zeitbestimmung baren Inhalts vieler Gespräche eine Arbeit von der grössten Schwierigkeit, welche den subjektiven Ansichten, wie dies aus den hiermit sich befassenden Werken hervorgeht, einen weiten Spielraum vergönnt. Um so freudiger können wir daher in dieser Beziehung unsern Kriton begrüssen, da dessen historische Seite mit grösster Wahrscheinlichkeit auf die Zeit seiner Abfassung schliessen lässt. Aus der für den Dialog gewählten Situation und seinem Inhalte geht nämlich hervor, dass derselbe nach der Apologie und mit grösster Wahrscheinlichkeit kurz nach dem Tode des unsterblichen Sokrates von Platon verfasst worden ist, in einem Zeitpunkte, der für die geistige Entwickelung Platons und für die Philosophie überhaupt von der grössten Wichtigkeit ist. Dies erhellt namentlich auch aus unserm Dialoge. Platon war bisher den Spuren seines Meisters gefolgt. Solange dieses der Fall war, „war es dem Platon“, wie Hermann[2]) bemerkt, „nur ein Unterschied in der Methode gewesen, der mehr auf der

---

[1]) K. Fr. Hermann: „Geschichte und System der platonischen Philosophie“. Seite 474.
[2]) Seite 473.

Kurzsichtigkeit und Prinziplosigkeit der Zeitgenossen und der daraus entspringenden Unklarheit über den richtigen Weg nach dem gemeinschaftlichen Ziele als auf einer verkehrten Ansicht von diesem selbst zu beruhen schien; jetzt erst ward es ihm klar, dass dasjenige, was den Riss zwischen ihm und der Zeit herbeiführte, ein Gegensatz der Prinzipien selbst sei, aus welchen die beiderseitigen Wege hervorgingen, und wie ihm dieses sofort eine viel grössere philosophische Gewissheit mitteilen musste, als sie in der blossen Anwendung der sokratischen Methode zu finden war, davon giebt schon der Kriton einen kleinen, aber um so bedeutsameren Beweis, als er zugleich zeigt, wie derselbe hohe sittliche Takt, der Sokrates' ganze Handlungsweise beseelte und ihn selbst vor den möglichen Konsequenzen seiner Relativitätstheorie bewahrte, eben deshalb auch für seinen Schüler zu einem gedeihlichen Anknüpfungspunkte für die wissenschaftliche Erhebung dieser über sie selbst ward". Der Gegensatz der Prinzipien, in welchem Sokrates seiner Zeit gegenübersteht, ist, wie dies namentlich Steinhart in der Einleitung zur Apologie [1]) weiter ausführt, besonders ein vierfacher. Zuerst tritt er mit seiner philosophischen Erkenntnis, mit seiner Wahrheit und seinem Wissen der damals alle Lagen des Lebens und alle Berufskreise beherrschenden Unbestimmtheit, Unsicherheit, Unklarheit und mit dem Scheine prunkenden Unwissenheit entgegen. Alsdann steht er speziell in einem Gegensatze zu der hohlen, prunkenden Scheinweisheit der Sophisten, den Flegeljahren der Philosophie, wie sie Hermann bezeichnet. Drittens steht er mit seiner Ethik und Politik der auf dem Gebiete des Staates sich breit machenden Willkür und dem Subjektivismus seiner Zeitgenossen gegenüber. Endlich aber trifft er mit seiner tugendhaften Gesinnung und wahren Frömmigkeit, ein herrlicher Vorgänger der nach vierhundert Jahren aufgehenden Sonne der christlichen Religion und daher mit Recht „Christianus ante Christum" genannt, in einen Gegensatz gegen den Aberglauben seiner Zeit. Dieser Bruch, in welchem Sokrates mit seiner Zeit steht, wird aber vertieft und entschiedener und strenger nach des Meisters Tode von Platon durchgeführt. Und der Dialog Kriton zeigt uns, wie schroff zum ersten Mal die in demselben kategorisch ausgesprochenen, allgemeingültigen Grundsätze auf ethischem und staatlichem Gebiete den damals die Zeit beherrschenden, subjektiven, jedes festen Haltepunktes entbehrenden Meinungen entgegentreten und eine neue Entwickelungsstufe in der Philosophie und der Menschheit begründen. So aber gewinnt derselbe eine Wichtigkeit in philosophischer Hinsicht, welche die vieler anderen Dialoge bei weitem überragt.

Er tritt nämlich wegen der in ihm erörterten ethischen Grundsätze und der auf wahrer Sittlichkeit gegründeten Weltanschauung, welche ganz neue Tiefen der Ethik und Politik erschliessen, über alle frühern Gespräche an Bedeutsamkeit hinaus und ist in dieser Beziehung ein Vorspiel zu dem tiefen, gedankenreichen und schwierigen Dialoge Gorgias, zu welchem er sich, wie Hermann bemerkt, etwa verhält wie der Laches zum Protagoras. Da Platon, wie Sokrates ausschliesslich, besonders das für die Philosophie fruchtbar gemachte Gebiet der Ethik ins Auge fasste, so ist es erklärlich, wie alle der Jugendgeriode desselben angehörenden Gespräche besonders mit dieser sich beschäftigen. Im Protagoras suchte er das Wesen der Tugend zu erfassen, in den kleinern Dialogen stellte er die einzelnen Seiten derselben dar, im Charmides die Besonnenheit (*σωφροσύνη*), im Laches die Tapferkeit (*ἀνδρία*), im Euthyphron die Frömmigkeit, welche er jedoch in demselben auf die Gerechtigkeit, die formelle, alle umfassende Tugend, zurückführt. Geht Platon nun, wie Steinhart [2]) sagt, durch das strenge und folgerechte Festhalten an einer bestimmten ethischen Grundansicht in den Dialogen der ersten Periode über die populäre und noch nicht an eine strenge Methodik gebundene Sittenlehre des Sokrates hinaus, so

[1]) Seite 270.
[2]) Einleitung zum Gorgias Seite 330.

erhebt er sich anderseits in den Gesprächen, welche den Übergang von jener zu der dialektischen Periode bilden, auch über den Standpunkt, welchen er in seiner Jugendperiode eingenommen. Und dies geschieht in den wesentlichsten Punkten im Kriton. Hierher gehören besonders folgende Sätze. Erstens der Satz, dass es unter keiner Bedingung erlaubt sei unrecht zu thun und Unrecht mit Unrecht zu vergelten, ein Grundsatz, welcher, mit dem, dass unrecht leiden besser und beglückender sei als unrecht thun, den K. Fr. Hermann im Kriton durch des Sokrates Mund ausgesprochen meint [1]), den ich aber nicht aufzufinden vermag, verglichen, eine ungleich höhere Stufe der Sittlichkeit bekundet. Sodann der Satz, dass das Unrecht für den Thäter dieselben nachteiligen Folgen habe, wie eine schlechte Diät für den Körper, dass also die geistige Welt des Menschen durch das Unrecht zerrüttet werde und dass dieses die Strafe in sich selbst trage. Denn das eben ist der Fluch der bösen That, dass sie fortzeugend Böses muss gebären. Wie ein böses, giftiges Gewächs, immer weiter und weiter um sich greifend, die Gesundheit des Körpers, den gesunden Organismus untergräbt und vernichtet, so untergräbt und vernichtet das giftige Gewächs des Unrechts und der bösen That, wenn es nicht mit Stumpf und Stiel ausgerottet wird, die Gesundheit der menschlichen Seele. Und wie viel schwieriger ist es, die giftigen Gewächse der Seele als die des Körpers auszurotten! Nicht nur Sokrates ist an dem Gifte der Verleumdung, um nur ein Beispiel, das nahe liegt, anzuführen, gestorben, an dem Gifte desjenigen Gewächses der Seele, dass schon der grosse Apelles bildlich darzustellen für wert gehalten, sondern auch heute, nachdem schon fast zwei Tausend Jahre das Christentum mit seiner herrlichen Lehre gewirkt, fallen noch viele demselben als Opfer anheim, ohne dass die Pfleger dieses Gewächses Dichterlinge, Rhetoren und Lederbearbeiter zu sein brauchen. Drittens aber ist es die in den Erörterungen über das Verhältnis des einzelnen Bürgers zum Staate und zu den Gesetzen desselben und durch die Erwähnung, dass die irdischen Gesetze Brüder der himmlischen seien, ausgesprochene erhabene Weltanschauung, nach welcher die irdische sittliche Weltordnung mit der ewigen göttlichen Weltharmonie innig verknüpft und jene durch diese bedingt wird. Diese Gedanken nun sind es, welche es dem Platon ermöglichen, im Gorgias, wie Steinhart [2]) sagt, „den Grund zu einer reinern und vollkommnern Entwickelung des Tugendbegriffs zu legen, als sie ihm noch im Protagoras gelungen war“. Hieraus geht einerseits die Zusammengehörigkeit des Kriton mit dem Gorgias, auf welche zuerst aufmerksam gemacht zu haben das Verdienst Hermanns ist, andererseits die hohe Wichtigkeit, welche der kleine, unscheinbare und mehrfach verkannte Dialog innerhalb der Reihe der platonischen Gespräche besitzt, deutlich hervor.

Es könnte vermessen scheinen, zum Schluss dieser Untersuchung über die Wichtigkeit des Kriton in philosophischer Hinsicht und deren mannigfaltige Beziehungen dieses kleine Gespräch mit dem gleichsam auf idealer Höhe stehenden Staat, welcher mit Recht für Platons bedeutendstes Werk erklärt worden ist, in Berührung zu bringen. Aber gerechtfertigt wird das Zusammenstellen beider nicht nur dadurch, dass die philosophische Wichtigkeit des erstern alsdann in ein noch helleres Licht tritt, sondern auch dadurch, dass in beiden Dialogen dieselben Grundgedanken, wenn auch in dem letztern in einem andern, weit glänzendern Lichte und in einer mit der Beschränktheit des kleinen Kriton in keinem Verhältnisse stehenden Ausführlichkeit, sich wiederfinden. Alle im Kriton niedergelegten Gedanken hallen in einem tausendfachen und tausendfach verstärkten Echo im Staate wieder und finden in diesem ihre Erläuterung. Der Kriton enthält gleichsam die Ahnung von dem, was uns der Staat bringt. Mag man als leitenden Grundgedanken des letztern annehmen, welchen man will, im Kriton sowohl als im Staate sind es die

---

[1]) „Geschichte und System der platonischen Philosophie“. Seite 368.
[2]) Einleitung zum Gorgias Seite 331.

Ethik und Politik, welche, in ihrem innersten Wesen eng mit einander verbunden, die Grundlage des kleinen und grossen Gemäldes ausmachen, welche das Fundament des Baues bilden, an den Platon sein reiches Leben gesetzt, an das Begreifen der Menschheit. Die im Anfange des Kriton angedeutete Prae- und Postexistenz der Seele; die Erörterungen über die Meinung der Menge, über falsche und wahre Erkenntnis und deren tiefe Kluft von einander; die im dritten Teile angestellten Erörterungen über die zu befolgenden sittlichen Prinzipien, dass man unter keinen Umständen weder unrecht thun noch Unrecht mit Unrecht vergelten dürfe, die Auseinandersetzung des Verhältnisses des einzelnen Bürgers zum Staate und seinen Gesetzen, die Erwähnung des Verhältnisses der Familie zum Staate, die Hervorhebung der Erziehung u. s. w.; endlich die am Ende des Dialogs in den Worten, dass die irdischen Gesetze Brüder der himmlischen seien, ausgesprochene erhabene Weltanschauung, nach welcher die irdische Welt in schöner Harmonie mit der himmlischen verknüpft wird; alles dies tritt uns bereits im Kriton im Keime entgegen und findet seine völlige Erörterung und Würdigung im Staate. Ausserdem aber sind es besonders die Erörterungen, dass das Unrecht für die Seele dieselben schädlichen Folgen habe, wie für den Körper eine verkehrte Lebensweise, welche uns im Kriton und im zehnten Buche des Staates begegnen, und die am Schlusse beider Dialoge sich befindende Hindeutung auf ein höheres Jenseits und auf die daselbst stattfinden werdende Vergeltung, welche unsern kleinen Dialog zu einer grossen philosophischen Bedeutung erheben.

Fassen wir nun alle in dem kleinen Gespräche Kriton niedergelegten und von uns in ihren mannigfachen Beziehungen erörterten, in philosophischer Hinsicht wichtigen Gedanken und Momente zusammen, so ergiebt sich nicht allein die Nichtigkeit jeglicher ihm in dieser Hinsicht gemachten Herabwürdigung, sondern derselbe gewinnt auch neben seiner historischen Bedeutsamkeit eine Wichtigkeit in philosophischer Hinsicht, wie wir sie in den platonischen Gesprächen gleichen oder ähnlichen Umfangs weder antreffen noch erwarten.

